(VAN DER) PLOEG, 1942

OUD-SYRISCH MONNIKSLEVEN

DOOR

Dr J. VAN DER PLOEG O.P.

LEIDEN
E. J. BRILL
1942

OUD-SYRISCH MONNIKSLEVEN

BR 185
.P72

1456488

INHOUD

Voorbericht IX
Lijst van afkortingen XI
Inleiding 1
Het oudste monnikswezen in Syrië 10
De hervorming bij de Nestorianen 33
Het Syrische monniksideaal en hoe het beleefd werd 74
Het monniksleven bij de tegenwoordige Syriërs . . 97
Aanhangsel. Toespraak van R. Gabriël tot de monniken van het klooster van R. Cypriaan 103
Naam- en zaakregister 107

VOORBERICHT

In een der laatste maanden van 1940 ontving ik het verzoek, voor een groep belangstellenden een inleiding te houden over het Syrische kloosterleven. Ofschoon geen historicus van beroep, doch slechts belangstellend in Syrische taal, litteratuur en geschiedenis, meende ik dit verzoek niet te mogen afslaan. Het verzamelde materiaal was intusschen zóó aangegroeid, dat ik besloot het te publiceeren onder den titel van „Oud-Syrisch Monniksleven".

De titel geeft aan wat de inhoud biedt. Hij dekt niet *een geschiedenis, zelfs geen beknopte geschiedenis der oude Syrische monniken. Zulk een geschiedenis bestaat tot heden toe niet en de tijd is nog niet gekomen er een te schrijven. Hij dekt ook niet een volledige schets van het Syrische monniksleven in al zijn uitingen en bij alle secten of ritussen, want daartoe zou een veel grootere plaatsruimte noodig geweest zijn dan nu ter beschikking stond. Wat geboden wordt zijn allereerst enkele critische beschouwingen en een korte uiteenzetting over den oorsprong van het monniksleven in Syrië en vervolgens een schets van het Syrische, meer speciaal het Nestoriaansche monnikswezen zooals het er sinds de hervorming van Abraham van Kaškar eeuwen lang heeft uitgezien.*

In overeenstemming met dezen opzet zijn voor het monniksleven sinds Abraham van Kaškar hoofdzakelijk Nestoriaansche bronnen gebruikt. Ter aanvulling zijn echter ook hier en daar Jacobietische bronnen aangehaald, in de overtuiging, dat het wezenlijk onderscheid tusschen beide soorten monniksleven in de behandelde periode nooit zeer groot is geweest. Wat de bronnen zelf betreft, heb ik mij vrijwillig én gedwongen beperking opgelegd. Gedwongen, omdat onder de huidige omstandigheden in Nederland niet veel Syrische litteratuur te verkrijgen was en uit het buitenland practisch

niets kon geleend of ter inzage ontvangen worden, vooral geen handschriften. Vrijwillig, omdat het mijn opzet niet was, naar volledigheid te streven, doch slechts enkele van de meest karakteristieke trekken naar voren te brengen, die den lezer een idee kunnen geven van wat Syrisch monniksleven nu eigenlijk was. Om de studie niet te uitgebreid te maken is vergelijking met andere soorten monniksleven, bv. het Egyptische of het Grieksche, opzettelijk achterwege gebleven. De vrij ingewikkelde geschiedenis van het kloosterleven bij de Maronieten is, behoudens enkele woorden in het laatste hoofdstuk, buiten beschouwing gelaten.

De Syrische Christenheid met haar roemrijke geschiedenis is in ons land een vrijwel onbekende grootheid. Daarom wil dit geschrift vóór alles belangstelling wekken voor een belangrijk onderdeel van het oude Syrische Christelijke leven. Tevens wil het echter een bijdrage leveren voor het wetenschappelijk onderzoek en daarom is zorg gedragen voor een beknopte, maar zorgvuldige documentatie. De verwijzingen aan den voet der bladzijden vormen dus een zeer wezenlijk onderdeel dezer studie. Moge het den een of anderen belangstellende, of den schrijver zelf, een hulp zijn voor verder onderzoek.

Nijmegen, 30 Mei 1941 Dr J. v. d. Ploeg O.P.

LIJST VAN AFKORTINGEN

Baumstark = A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur,* Bonn, 1922.

Bibl. Or. = J. S. Assemanus, *Bibliotheca Orientalis,* I-IV, Romae, 1719-1728.

Budge I, II, = E. A. W. Budge, *The Book of Governors: The Historia Monastica of Thomas Bishop of Margâ A. D. 840*; deel I: inleiding en tekst; deel II: vertaling en indices; London, 1893.

DACL = *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie.*

DTC = *Dictionnaire de Théologie Catholique.*

Overbeck = J. J. Overbeck, *S. Ephraemi Syri, Rabulae Episcopi Edesseni, Balæi aliorumque opera selecta,* Oxford, 1865.

PG = J.-P. Migne, *Patrologia Graeca.*

PS = R. Graffin, *Patrologia Syriaca.*

R. = Rabban (een soort eeretitel van monniken, vooral van oversten of van kloosterstichters).

ROC = *Revue de l'Orient Chrétien.*

Schiw. III = St. Schiwietz, *Das morgenländische Mönchtum,* 3de deel: *Das Mönchtum in Syrien und Mesopotamien und das Aszetentum in Persien,* Mödling bei Wien, 1938.

Synodicon = J. B. Chabot, *Synodicon Orientale ou Recueil de Synodes Nestoriens, publié, traduit et annoté* (= *Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres Bibliothèques,* t. XXXVII, Paris 1902).

ThM. = Monniksgeschiedenis van Thomas van Marga, geciteerd volgens de tekstuitgave van Budge.

N.B. De cijfers voor de bladzijden der werken van Isaac van Ninive en Bar Hebraeus verwijzen naar de tekstuitgaven van P. Bedjan; die bij het werk van Išojahb van Adiabene naar de tekstuitgave van R. Duval in het Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Orientalium.

In de transcriptie der syrische woorden is *ĕ* = (nederlandsche) stomme *e*; *ī* = *ie*; *ū* = *oe*; *ḫ* = *ch*; *ṣ* = (het best te benaderen door) *ts*; *š* = *sj*; ᶜ = een door ons niet uit te spreken semietische keelklank.

INLEIDING

Wanneer iemand een samenvattende beschrijving wil geven van het oude Syrische monniks- of kloosterwezen, stuit hij op groote, ten deele zelfs onoverkomelijke moeilijkheden. In het algemeen kan gezegd worden, dat de Oud-Syrische taal, letterkunde, beschaving en kerkgeschiedenis bij lange na niet díe belangstelling ondervinden, die ze verdienen. De studie er van beperkt zich in hoofdzaak tot een kleinen kring van geleerden en belangstellenden, hoofdzakelijk Engelsche en Fransche, maar ook enkele Italiaansche en Duitsche, onder welke laatste Th. Nöldeke en A. Baumstark de belangrijkste plaats innemen. Frankrijk heeft al meer dan een eeuw lang zijn cultureelen en politieken invloed in Syrië doen gelden en na den vorigen wereldoorlog zag het zich Syrië als mandaatgebied toegewezen. In Engeland zijn prelaten en leden der Anglicaansche staatskerk in contact getreden met de resten der eens zoo bloeiende, van Rome gescheiden Syrische kerken, terwijl Amerikaansche en Engelsche zendelingen langen tijd onder de Syrische christenen hebben gewerkt. Dit verklaart de belangstelling van Fransche en Engelsche zijde. De Duitsche draagt vooral een wetenschappelijk karakter.

Gedurende de laatste tientallen jaren heeft de studie van het Syrisch en al wat daarmee in verband staat, voor een goed deel stil gelegen. Dit is zeer te betreuren. De Syrische kerk, of beter gezegd, de Syrische kerken, waar nu nog maar resten van over zijn, hebben een grootsche geschiedenis. Nestoriaansche missionarissen hebben het geloof tot in China verbreid. Een rijke litteratuur ligt nog grootendeels in handschriften verborgen. Syrische geleerden hebben de Arabieren in kennis gebracht met de Grieksche wijsbegeerte, vooral die

van Aristoteles. Eeuwen lang is het Syrisch kultuurgebied getuige geweest van een buitengewoon bloeiend kerkelijk leven. Dit alles is waard genoeg en ook interessant genoeg om bestudeerd te worden. De Syriërs zijn er zelf nog maar zeer onvoldoende toe in staat; het Westen moet hierin bijspringen.

„Syrië" is oorspronkelijk een aardrijkskundig begrip. Volgens de tot nog toe meest aanvaarde verklaring is de naam een Grieksche verbastering van „Assyrië". Assyrië was oudtijds een landstreek in N. Mesopotamië, aan den bovenloop van den Tigris gelegen. Hier is in den loop der tijden een rijk ontstaan, dat zich heeft uitgestrekt tot de kusten van de Middellandsche Zee. Tusschen Assyrië en de Middellandsche Zee, en vandaar verder naar het zuiden tot Palestina toe, lag het later zoo genoemde Syrië. De bevolking van dit gebied was zeer gemengd van oorsprong; de taal was vóór den tijd van Alexander den Groote vrijwel uitsluitend het Arameesch; de hoofdstad was sinds de heerschappij der Seleucieden (312) Antiochië aan den Orontes. De bewoners werden eerst „Arameërs" genoemd, maar toen in Christelijken tijd „Arameër" zooveel als heiden begon te beteekenen, noemden de Christen geworden Arameërs zich uitsluitend „Syriërs". Hierdoor begon „Syrisch" al méér te worden dan een uitsluitend aardrijkskundig begrip.

In de eerste eeuwen na Christus was in W. Syrië de officieele taal, gelijk overal in het Romeinsche Oosten, het Grieksch. Dit werd echter slechts gesproken in de steden, niet op het platteland. Zelfs in de voorsteden van Antiochië sprak men ten tijde van Joannes Chrysostomus Arameesch, d.i. Syrisch. Ten oosten van den Euphraat kreeg het Syrisch sinds het einde der tweede eeuw na Chr. overal de overhand en het dialekt van Edessa ontwikkelde zich tot de kultuurtaal van het latere Syrische Oosten.

Het Christendom werd in Syrië heel vroeg verbreid. Volgens de overlevering zou dit al geschied zijn door den H. Addaj, een van Jezus' twee en zeventig leerlingen. Moderne geschiedschrijvers aanvaarden de geloofwaardigheid dezer traditie, die reeds door zeer oude bronnen vermeld wordt [1]). Van de rol die de apostel Thomas in deze streken heeft gespeeld, is minder met zekerheid bekend; het schijnt, dat hij voornamelijk naar Indië is doorgedrongen, waar zich in ieder geval reeds vroeg een Christelijke kerk heeft ontwikkeld, die het Syrisch als liturgische taal gebruikte.

Vanuit het eigenlijke Syrië drong het Christendom ook door in het rijk der Parthen, later dat der Perzen (de Parthische heerschappij duurde tot 224, die der Perzische Sassanieden van 224-632). Het ontwikkelde zich snel, ondanks zware en bloedige vervolgingen. De strijd, dien de Sassanieden voerden tegen de Romeinsche keizers, maakte sinds den tijd dat deze laatsten het Christendom officieel beschermden, den Christelijken godsdienst in het oog der Perzen verdacht. In 424 proclameerde de kerk van Perzië, waarschijnlijk onder den druk der politieke omstandigheden, haar onafhankelijkheid van de „patriarchen van het Westen" (Antiochië, Alexandrië, Constantinopel, Rome). Het was de eerste maal, dat zooiets in de Kerk geschiedde, het eerste schisma kan men zeggen [2]). Bij de scheuring voegde zich nog een leerstellig onderscheid. Op de theologische hoogeschool van Edessa stonden de werken van Theodorus van Mopsueste, den bekenden leermeester van Nestorius, hoog in aanzien. Ze werden er druk bestudeerd, als leidraad genomen en in het Syrisch vertaald. De leer van Nestorius is op het concilie van Ephese (431) als kettersch veroordeeld, omdat zij niet rechtzinnig was met betrekking tot de éénheid van Persoon in Christus. In 553 werden te Constantinopel ook de werken van Theodorus van Mopsueste veroordeeld, o.a. vanwege de Nestoriaansche dwalingen, die ze bevatten. Deze waren echter reeds in heel het Perzische rijk verbreid, en mede daaraan is het te wijten dat de Perzische kerk al vroeg Nesto-

1) Zoo o.a. Schiwietz, *Das morgenländische Mönchtum,* III (1938), 7 vv.

2) Vgl. M. Jugie, in *Echos de l'Orient,* 1935, 5; vgl. ook Chabot, *Synodicon,* 51 (296).

riaansch is geworden en dat in den loop van haar geschiedenis is gebleven.

De Syrische kerk van het Romeinsche rijk nam in de zesde eeuw, onder invloed en door de rustelooze werkzaamheid van een zekeren monnik Jacobus, de leer van het monophysitisme aan. Ook hier speelden politieke (en nationale) factoren een rol; de West-Syrische of Jacobietische kerk stond nl. in bewuste tegenstelling tot ritus, orthodoxie en politiek van Byzantium. Behalve sectevorming beteekende het ontstaan der Jacobietische kerk ook een nationale wederopleving. De Syriërs die aan den keizer trouw bleven, noemde men Melkieten, d.i. „keizerlijken" (vooral in Palestina).

Ondertusschen had zich in het gebied tusschen Libanon en Antilibanon nog een andere Syrische kerkgemeente ontwikkeld, welker leden zich, naar den naam van den monnik Maro, Maronieten noemden. De tegenwoordige Maronieten gaan er trotsch op altijd rechtzinnig in de leer te zijn geweest; het schijnt echter vast te staan, dat de Maronietische kerk ontstaan is naar aanleiding van een monotheletisch schisma bij monniken. Haar stichting gaat terug tot in de eerste helft van de VIIIste eeuw.

Zoo was de Syrische kerk na enkele eeuwen in vier groote groepen gesplitst: Maronieten, Jacobieten, Nestorianen en de kerk van Malabar in Voor-Indië. De laatste aanvaardde het Nestorianisme en werd later deels Jacobietisch, deels hereenigde zij zich met Rome. Deze groepen waren oorspronkelijk territoriaal gescheiden, maar dit bleef niet zoo. Later hebben gedeelten der Jacobietische, Nestoriaansche en Malabaarsche kerk zich onder het gezag van Rome geplaatst, met algeheel of gedeeltelijk (Indië) behoud hunner liturgie en aanvaarding der katholieke geloofsbelijdenis. Den laatsten tijd hebben zich ook verschillende Syrisch-Malabaarsche bisschoppen met een gedeelte van hun clerus en geloovigen (Mar Ivanios e.a.) bij Rome aangesloten. Ze hebben daarbij hun liturgie, welke van die der sterk verlatijnschte, geüniëerde Syro-Malabaren natuurlijk zeer afwijkt, mogen behouden. Men heeft hun daarom een afzonderlijken naam gegeven en

spreekt wel van Malankareezen. Behoudens deze groote groepen zijn er nog enkele kleine afgescheiden groepjes, die echter wat liturgie, enz. betreft, gemakkelijk zijn onder te brengen bij een der groote groepen, waaruit ze zijn voortgekomen.

Dengene, die het monniksleven in de Syrische kerk wil beschrijven, staan meerdere bronnen ter beschikking. De oudste vindt men vermeld bij Schiwietz [1]). Van deze is zeker de belangrijkste de *Religiosa Historia* van Theodoretus van Cyrrhus (± 393-460), een werk waarin de schrijver, bisschop van het West-Syrische stadje Cyrrhus, de stichtelijke geschiedenis verhaalt van ongeveer dertig monniken en enkele nonnen uit zijn diocees en ook van daarbuiten. Dan is er de bekende *Historia Lausiaca* van Palladius, bisschop van Heleopolis in Cappadocië (geschreven ± 420), waarin de auteur verhaalt van de heilige mannen en vrouwen, die hij op zijn reizen heeft ontmoet of van wie men hem heeft verhaald. Van het monnikswezen in Syrië is hierin slechts weinig sprake. Ook in de bekende *Historia Ecclesiastica* van Sozomenos komen de Syrische monniken slechts in enkele hoofdstukken (33 en 34) vluchtig ter sprake. Hetzelfde moet gezegd worden van de *Apophtegmata Patrum* (= Uitspraken der Vaders, meestal van monniken), een anoniem werk uit de XVde eeuw.

Van belang zijn verder de slechts in het Syrisch tot ons gekomen Regels van Rabula, bisschop van Edessa († 436), bestemd voor monniken en geestelijken. Een vertaling van de eerste dezer Regels kan men vinden in Schiw. III, 366-386; tekst bij Overbeck, 212-214; 215-221. Dan zijn er de twee Regels van het „Groote Klooster" op den berg Izla (571 en 588), gepubliceerd door Chabot volgens den door hem voor oorspronkelijk gehouden tekst in *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei,* V, 7 (Rome 1898) 39-59; 77-102. Een vertaling er van in het Duitsch kan men vinden bij O.

---

1) Schiw. III, 30-44.

Braun, *Kemptener Bibliothek der Kirchenväter,* deel 22, Anhang (*Ostsyrisches Mönchsleben*), 38-51. Van het grootste belang is verder een monniksgeschiedenis van Thomas, bisschop van Marga (IXde eeuw). Deze was eerst monnik geweest van het klooster Bēt ᶜAbē; toen hij later bisschop was geworden heeft hij de levens van de beroemde mannen van dit klooster, en ook van sommige andere, beschreven zooals hij ze uit zijn mondelinge of geschreven bronnen had opgeteekend, of zooals hij er zelf getuige van was geweest. Hij getuigt hierbij uitdrukkelijk, dat hij niets heeft opgeteekend, wat hij niet persoonlijk van goede getuigen had vernomen of zelf had gezien. Oncritisch is hij echter in het mededeelen van een aantal zonder twijfel ongeloofwaardige wonderverhalen of vreemde geschiedenissen. Dit neemt echter niet weg, dat hij een uitstekende bron is om er de kloostertoestanden en -gewoonten van de VIIde, VIIIste en IXde eeuw uit te leeren kennen.

Dan is er nog een uitgebreide en zeer belangrijke levensbeschrijving van Joseph Būsnaja, van de hand van diens leerling Johannes Bar Kaldūn. Deze is nog niet in het Syrisch uitgegeven, maar Chabot heeft er in de *Revue de l'Orient chrétien,* 1897-1900, een vertaling van gepubliceerd, vervaardigd naar een afschrift van ms. syr. 467 der Vaticaansche Bibliotheek. Bij gebrek aan den oorspronkelijken tekst, die voor mij op het oogenblik onbereikbaar is, heb ik gebruik gemaakt van deze vertaling. Van Bar Hebraeus, den beroemdsten aller Jacobietische bisschoppen (1225-1286), bezitten we behalve zijn Chroniek en vele andere werken ook een verhandeling over monniksascese en mystiek, het *Boek van de Duif.* Dit werkje is o.a. uitgegeven door P. Bedjan (Parijs, 1898) en voor een breeder publiek toegankelijk gemaakt door een vertaling van A. J. Wensinck: *Bar Hebraeus's Book of the Dove* ... (Leyden 1919). Van belang is ook een verzameling mystieke tractaten van den Nestoriaanschen bisschop Isaac van Ninive (VIIde eeuw), uitgegeven door P. Bedjan onder den titel van *Mar Isaacus Ninivita, De Perfectione Religiosa* (Parijs, 1909) en voor een breeder publiek toegankelijk gemaakt door een Engelsche vertaling van A. J. Wensinck *Mystic Treatises by Isaac of Nineveh* ... (Amsterdam, 1923). Voorts is nog van belang het z.g. *Boek der Kuischheid,* uitgegeven en vertaald door J. B. Chabot, onder den titel van *Le Livre de la Chasteté, composé par Jésusdenah, Evèque de Baṣra* (= *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire,* XVIe Année, Paris, 1896). De schrijver van dit werk, die leefde in de IXde eeuw, geeft daarin hoofdzakelijk een opsomming van kloosterstichters en kloosters „in het rijk der Perzen en der Arabieren", van stichters van scholen en van enkele andere heilige mannen. Van groot belang is het eveneens door Chabot uitgegeven *Synodicon Orientale* (zie de lijst der afkortingen), dat den tekst en de canones bevat van dertien synoden der Nestoriaansche kerk, gehouden van 410-775, en waarin herhaaldelijk regelingen voorkomen betreffende het kloosterwezen. De bovenvermelde uitgave door Bedjan van Isaac van Ninive's *De Perfectione Religiosa* bevat als 2den appendix (blz. 601-628) een stuk, getiteld *Over de Rust der zeven weken* („zeven weken" is een poging tot weergave van een haast niet te vertalen Syrisch woord), dat voorschriften en raadgevingen bevat voor den monnik-kluizenaar, die zich gedurende perioden van zeven weken geheel in zijn cel terugtrok, zonder eenig contact met de buitenwereld te onderhouden. Bedjan schreef dit kleine, in den vorm van een brief gestelde tractaat toe aan Isaac van Ninive; A. Mingana echter, die het opnieuw en nu volledig naar een beteren tekst heeft uitgegeven en vertaald (*Woodbrook Studies* VII, 70 vv.: 301 vv. Cambridge, 1934), aan Dadišo van Qatraja, een Nestoriaansch monnik uit de tweede helft der VIIde eeuw. E. Sachau's *Vom Klosterbuch des Sâbuštî* (= *Abhandlungen der Preuss. Akad. d. Wissenschaften,* 1919, Phil.-Hist. Klasse, Nr 10, Berlin) bevat over het monnikswezen niet veel meer dan enkele gegevens omtrent de ligging van een aantal kloosters. Voor de overige, zeer uitgebreide, maar vermoedelijk niet zeer gevarieerde monnikslitteratuur zie men A. Baumstark *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn, 1922), voornamelijk 84 vv.; 130 vv.; 201 vv.; 220 vv.

Van de studies, die over het Syrische monniksleven zijn geschreven, is de belangrijkste het enkele jaren geleden verschenen en lang verwachte derde deel van St. Schiwietz, *Das morgenländische Mönchtum,* waarvan de ondertitel luidt *Das Mönchtum in Syrien und Mesopotamien und das Aszetentum in Persien* (Wien, 1938). Verder dan het midden der vijfde eeuw gaat dit boek echter niet. Daarnaast verwijzen wij naar de door E. A. W. Budge geschreven inleiding op zijn uitgave en vertaling van het werk van Thomas van Marga en tevens, hoewel voor het eigenlijke monniksleven van niet zoo groot belang, naar de inleidingen van Wensinck op de bovengenoemde werken van Bar Hebraeus en Isaac van Ninive. Het reeds vermelde aanhangsel op deel 22 van de *Kemptener Bibliothek der Kirchenväter* van O. Braun (*Ostsyrisches Mönchsleben*, 51 blz.) geeft niet veel meer dan een vertaling van de twee Izla-regels en van enkele stukken uit de monniksgeschiedenis van Thomas van Marga. P. Krüger gaf in 1937 een deel uit van zijn proefschrift *Das syrisch-monophysitische Mönchtum im Tur-Ab(h)din von seinen Anfängen bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts* (Münster, 1937; 79 blz.), hoofdzakelijk handelend over de geschiedenis van het klooster Qartamīn. Belangrijk zijn de artikelen *Cénobitisme* en *Monachisme,* in den *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie,* beide van de hand van H. Leclercq. Dan is er nog het werk van Dom J. Besse: *Les moines d'Orient antérieurs au Concile de Chalcédoine (451)* (Paris, 1900). In dit nogal lijvige werk geeft de schrijver als zijn oordeel te kennen, dat het uur nog niet gekomen is om de geschiedenis van het oostersch monnikswezen in zijn geheel te behandelen. Dit oordeel is in 1911 opnieuw uitgesproken door A. Catoire in de *Echos d'Orient* 1911, 42; immers, en wij stemmen hiermede in: „la critique est loin d'avoir terminé son œuvre de préparation". In het werk van J. Labourt: *Le Christianisme dans l'Empire Perse sous la dynastie sassanide (224-632),* (Paris, 1904), komt een hoofdstuk voor over het Syrische monnikswezen in Perzië (302-324). Goede beschouwingen over het oostersch monnikswezen in het algemeen kan

men ook vinden in deelen III en IV van de *Histoire de l'Église* door A. Fliche en V. Martin. In genoemde werken vindt men ook uitgebreide litteratuuropgaven. Te vermelden is verder nog het uitvoerige artikel *l'Église nestorienne* in den *Dictionnaire de Théologie Catholique,* T. XI, 157-323, grootendeels van de hand van E. Tisserant, en het artikel *Église maronite,* van P. Dib, in denzelfden *Dictionnaire,* T. X, 1-142.

Uit deze litteratuuropgave blijkt, dat het vroegste monnikendom, dat der derde, vierde en vijfde eeuw, het meest is bestudeerd, het latere Nestoriaansche en Jacobietische daarentegen bijna niet. Na eerst enkele beschouwingen te hebben gewijd aan de monniken der eerste eeuwen, zullen wij breedvoeriger spreken over het Nestoriaansche monnikswezen, waarbij als belangrijkste bron Thomas van Marga zal gebruikt worden, aangevuld door Bar Kaldūn en de andere boven opgegeven litteratuur.

HET OUDSTE MONNIKSWEZEN IN SYRIË

Over het ontstaan van het monniks- en kloosterleven in Syrië heerscht onder de geleerden geen volkomen eenstemmigheid. Vooral omtrent drie vragen bestaat meeningsverschil: 1) is het Christelijk monnikswezen in Syrië autochthoon, d.w.z. is het daar zelfstandig ontstaan zonder invloed van buiten, meer in het bijzonder van Egypte; 2) is het in Syrië ouder of jonger dan in Egypte; 3) is het *kloosterleven* vanuit Egypte naar Syrië overgebracht, of heeft het zich in Syrië zelfstandig ontwikkeld?

Volgens de vrij algemeen heerschende opvatting is Egypte de bakermat zoowel van het monniks- als van het kloosterleven en zijn beide van daaruit in Syrië ingevoerd. Hiertegen zijn sommigen in verzet gekomen. In 1904 schreef J. Labourt over het monniksleven in het Perzische rijk: „L'institution clérico-monastique semble s'être développée en dehors de toute influence étrangère.... Nous verrons plus loin que les méthodes de l'ascétisme égyptien ne furent pas introduites en Perse avant la fin du VI^{e} siècle" [1]). Iets verder in hetzelfde boek drukt hij zich voorzichtiger uit en geeft hij als zijn meening te kennen, dat het monnikswezen zich in het Syrische kultuurgebied zelfstandig kán ontwikkeld hebben, maar dat het onmogelijk is, op te klimmen tot zijn oorsprong [2]). In den laatsten tijd is vooral Schiwietz opgekomen zoowel voor het autochthone karakter als voor den hoogeren ouderdom van het Syrische monnikswezen. Ook het kloosterleven zou volgens hem in Syrië zelfstandig ontstaan zijn. Over dit alles enkele korte beschouwingen.

In het bovenstaande is zorgvuldig onderscheid gemaakt tusschen monniks- en kloosterleven, twee zaken die men niet

1) *Le Christianisme dans l'Empire perse*, 31.
2) o.c., 302.

met elkander moet verwarren, daar de eerste monniken niet in kloosters, maar alleen hebben geleefd. Het woord „monnik" is ontstaan in de Grieksche wereld en is een verbastering van het Grieksche μοναχός, in het Latijn *monachus*. Dit woord was eeuwen voor Christus in gebruik en beteekende „alleen zijnde". In Christelijken zin was de *monachos* de alleen levende, van de profane wereld afgezonderde asceet. Reeds de eerste Christenen zonderden zich tot op zekere hoogte van hun heidensche omgeving af, maar werden daarom nog geen *monachoi* genoemd. Onder hen ontstond echter spoedig een stand van asceten, die zich vooral onderscheidden door het beoefenen van den, in het evangelie door Christus aanbevolen, ongehuwden staat. Tegen het einde van de eerste eeuw onzer jaartelling kon de apostel Joannes reeds van hen schrijven „...de honderd vier en veertig duizend, die van de aarde zijn vrijgekocht, zij zijn het, die zich met vrouwen niet hebben besmet, want ze zijn maagden" (Apoc. 14: 3-4). Natuurlijk is het genoemde getal geen werkelijk, doch een symbolisch, maar men kan er toch wel uit lezen, dat het aantal mannen en vrouwen, die omwille van het Rijk Gods in celibaat leefden, tegen het einde van de eerste eeuw al niet gering meer was. Later, in de eerstvolgende eeuwen, is dit aantal nog aanmerkelijk toegenomen.

Behalve op het celibaat legden deze asceten zich ook toe op vasten en gebed, in één woord op het beoefenen van een ascetisch leven. Zulke asceten werden evenwel nog niet *monachoi* genoemd. Dit schijnt pas geschied te zijn in Egypte, waar de asceten éérst begonnen zijn met aan den rand der menschelijke samenleving te leven, om er zich vervolgens geheel uit terug te trekken. Athanasius zegt in zijn beroemde *Leven van Antonius* (geschreven tusschen 356 en 362), dat toen deze heilige nog jong was (hij leefde 251-356), ieder die in Egypte een ascetisch leven wilde leiden, ergens alleen ging wonen, niet ver van een gehucht, dorp of stad; zoo sloot Antonius zich op ongeveer twintigjarigen leeftijd aan bij een grijsaard, die bij een naburig dorp „van zijn jeugd af

een eenzaam en ascetisch leven had geleid" [1]). Het woord *monachos* komt in dezen tekst weliswaar nog niet voor, maar het in het Grieksch voor „eenzaam" gebruikte woord is er toch nauw mee verwant. In dezelfde levensbeschrijving heeft Athanasius een woord van Antonius opgeteekend, volgens welk een *monachos,* die onder wereldlingen verkeert, als een visch is buiten het water [2]). Hieruit blijkt dat men volgens Antonius pas echt „monnik" was, wanneer men zich uit de menschelijke samenleving had teruggetrokken. Hetzelfde was een eeuw later het gevoelen van Hiëronymus, die er in zijn brieven herhaaldelijk op wees, dat monniken in de steden niets te zoeken hebben. Het schijnt daarom niet aan twijfel onderhevig, dat de *monachos* of „monnik" oorspronkelijk hij was, die zich, alleen met zichzelf, toelegde op het celibaat en de ascese, en zich tot dat doel buiten de menschelijke samenleving had teruggetrokken.

Bij uitstek en misschien wel het eerst, is deze naam gegeven aan hen, die niet in de nabijheid van een menschelijke nederzetting bleven wonen, maar ver daarvandaan in de wildernis of in de bergen als kluizenaars leefden. Gelijk men weet is Paulus van Thebe de eerste geweest, die deze levenswijze in Egypte heeft beoefend, doch geen mensch wist van hem af. Hij werd spoedig gevolgd door Antonius, die als de eigenlijke vader van het monniksleven geldt. Nadat deze eerst eenigen tijd een gewoon ascetisch leven had geleid volgens den ouden trant, trok hij zich terug in de woestijn. Hier verzamelde zich op den duur rond hem een aantal leerlingen, die in den omtrek kluizen betrokken en door Antonius als een „vader" werden geleid in het geestelijk leven. Later voerde Pachomius in Egypte het kloosterleven in, hetgeen een belangrijke nieuwigheid was. Het afzonderlijk wonen en ieder voor zich leven der monniken bracht immers groote bezwaren met zich mede. die Pachomius wilde ondervangen door vele monniken onder één dak samen te

1) PG, XXVI, 844: ἐκ νεότητος τὸν μονήρη βίον ἀσκήσας.
2) o.c., 961.

brengen en daar in gemeenschap te doen leven. De naam *monachoi* bleef behouden, zoodat men na de eerste kloosterstichting te Tabennisi in 315 [1]) in Egypte tweeërlei soort monniken kende: de eenzame kluizenaars en de kloosterbewoners. Zoowel de kluizen der eersten als de kloosters der laatsten droegen den naam van *monasteria,* zoodat men uit het gebruik van dit woord geen conclusies mag trekken aangaande de levenswijze van de bewoners.

Wanneer nu sommige schrijvers de meening verdedigen, dat het monnikendom eerder in Syrië is ontstaan dan in Egypte, dan bedoelen zij het monnikendom van het type van Antonius en diens leerlingen. Als oudste, met name bekende Syrische monnik-kluizenaar komt in aanmerking Aones (niet te verwarren met Eugenius, in het Syrisch *Awgīn*); Sozomenos zegt van hem: „Men zegt dat deze Aones de strenge ascetische levenswijze, ver van het gezelschap van alle menschen, bij de Syriërs heeft ingevoerd, zooals Antonius bij de Egyptenaren" [2]). Wanneer deze Aones geleefd heeft, zegt Sozomenos er niet bij, maar aangezien hij over hem spreekt, samen met andere monniken, in het zesde boek zijner *Kerkgeschiedenis* (dat de periode 363-378 behandelt), zal het wel omtrent dezen tijd geweest zijn. Een periode van vijftien jaar is echter te kort om heel het leven van Aones en waarschijnlijk ook wel om zijn monniksleven te omvatten; daar hij nu de oudste Syrische monnik is geweest, zal het begin van zijn ascetische loopbaan wel een heel eind vóór 363 gelegen hebben. Schwiwietz tracht het juiste tijdstip nauwkeurig te bepalen [3]), doch aan de door hem gebruikte gegevens mag men niet te veel waarde hechten. Jacobus van Nisibis, zegt hij, was vóór het aanvaarden van zijn bisschopsambt (308-338) „bergmonnik". Dús moet Aones, als oudste monnik, nóg eerder met het monniksleven begonnen zijn. Over dit „bergmonnik" geweest zijn van Jacobus kan men echter alleen iets vinden in het door iedereen als sterk phantastisch

1) Vgl. Leclercq, in DACL, XI, 1811.
2) PG, LXVII, 1393. 3) Schiw. III, 47 vv.

en legendarisch beschouwde verhaal van Theodoretus van Cyrrhus [1]), terwijl uit andere bronnen niet méér blijkt, dan dat Jacobus, vóór hij bisschop was, in of dichtbij Nisibis een tijdlang het leven heeft geleid der Oud-Christelijke asceten, waarin hij zich evenwel op bijzondere wijze heeft onderscheiden. Andere argumenten van Schiwietz houden nog minder steek, zoodat het nog steeds als een onuitgemaakte zaak moet worden beschouwd, of het ideaal van het monniksleven het eerst in een Syrisch of in een Egyptisch hoofd is gerijpt. Veel later dan in Egypte is men in ieder geval in Syrië niet geweest.

Een andere vraag is die naar het autochthoon karakter: is het monnikswezen in Syrië zelfstandig ontstaan, of is het slechts een navolging van het Egyptische voorbeeld? Op zichzelf beschouwd is er niets tegen, aan te nemen, dat de Syrische asceten zelfstandig op de gedachte zijn gekomen de bewoonde wereld te verlaten om zich in de stille eenzaamheid op celibaat, gebed en vasten toe te leggen. Als dit denkbeeld in Egypte zelfstandig is opgekomen, dan kan hetzelfde ook in Syrië geschied zijn. De sterke hang naar het kluizenaarsleven, die bij de Syrische monniken altijd heeft bestaan en dien men zelfs nú nog bij hen waar kan nemen wijst er op, dat dit aangepast was aan de Syrische monniksmentaliteit. Van bewuste navolging van het Egyptische voorbeeld blijkt bij de oudste Syrische monniken niets. Anderzijds kan echter niet ontkend worden, dat het Syrische monnikswezen altijd sterk onder den invloed heeft gestaan van het Egyptische. De oudste Syrische ascetische litteratuur bestaat grootendeels uit vertalingen van werken, die ten deele uit Egypte stammen of over Egyptische kluizenaars handelen. In later tijd stelde men Egyptische kluizenaars als voorbeeld aan de Syrische. Antonius is in Syrië altijd een veel beroemder figuur geweest dan de zoo goed als onbekende Aones. En wanneer men bij dit alles nog voegt het bekende gebrek aan oorspronkelijkheid, dat de Syrische kultuur van alle tijden in haar geheel

1) PG, LXXXII, 1293 vv.

kenmerkt, dan dringt toch sterk de vraag naar voren, of ook het Syrische monnikendom niet ontstaan is naar Egyptisch voorbeeld. Met zekerheid is hier noch een bevestigend, noch een ontkennend antwoord op te geven; het bevestigend antwoord ligt echter het meest voor de hand.

De derde vraag luidde: wanneer is in het Syrische kultuurgebied het klooster- of cenobietenleven ontstaan en onder welken invloed? De Syrische overlevering neemt aan, dat de monnik Eugenius (Awgīn) in Syrië het kloosterleven heeft ingevoerd, nadat hij eerst zelf een aantal jaren monnik was geweest in een Egyptisch klooster, dat den regel volgde van Pachomius. Awgīn zou het eerste klooster gesticht hebben op den berg Izla (nabij Nisibis), alwaar hij in 363 zou zijn overleden. Tegen de betrouwbaarheid dezer Syrische overlevering is voor het eerst J. Labourt met kracht van argumenten in het geweer gekomen [1]) en hem is o.a. Schiwietz gevolgd. De argumenten dezer beide auteurs komen in het kort hierop neer: de met veel wonderen opgesmukte en uiterst onbetrouwbare legende van Awgīn duikt pas eeuwen na 363 op; Theodoretus van Cyrrhus en Sozomenos, beiden schrijvers uit de vijfde eeuw, weten er niets van; géén monniksregel is ons bekend, die van hem spreekt; Thomas van Marga, die wél weet van de kloosterstichting van Abraham van Kaškar op den Izla (6de eeuw), weet niets van een Awgin, die twee eeuwen te voren op dienzelfden berg een klooster zou hebben gesticht. Een bezwaar, dat P. Krüger in een bespreking van het boek van Schiwietz [2]) tegen deze opvatting heeft ingebracht, houdt geen steek, daar hij zich beroept op een tekst, waarvan men niet kan bewijzen, dat hij ouder is dan de negende eeuw [3]). Men kan daarom gerust zeggen, dat het minstens zeer twijfelachtig is, of Awgīn de stichter is van het eerste Syrische klooster.

Hoe de Awgīnlegende dan te verklaren? Degenen, die haar betrouwbaarheid geheel en al verwerpen, houden Awgīn

1) o.c., 308 vv.
2) *Theologische Revue*, 38 (1939), 191-192.
3) Vgl. Baumstark, 191.

meestal voor den stichter van een oorspronkelijk monophysietisch klooster, dat volgens Labourt en Schiwietz in de laatste helft van de vijfde eeuw op den Izla zou gesticht zijn. Egypte was het land van het monophysitisme, dáár is het ontstaan en van daaruit heeft het zich verder in alle richtingen verbreid. Indien Awgīn nu werkelijk uit Egypte afkomstig is, is het te begrijpen, dat hij ófwel zelf monophysiet is geweest, ófwel door de latere Syrische monophysieten bijzonder is vereerd. Zoo kan hij dan door de Jacobieten (deze secte beschouwt het jaar 543 als dat van haar ontstaan) als de vader van hun monniken zijn beschouwd. Toen het klooster omtrent het jaar 700 Nestoriaansch werd, kunnen de Nestorianen deze overlevering hebben overgenomen en van Awgīn den vader aller Syrische monniken hebben gemaakt. Het bovenstaande is voor een gedeelte niet meer dan een veronderstelling, maar laat toch zien, dat het ontstaan der legende geen onverklaarbaar raadsel behoeft te zijn.

Wanneer is in Syrië het kloosterleven dan wél ontstaan en door wien is het gesticht? Op deze vraag is al heel moeilijk een antwoord te geven. Het schijnt wel zeker, dat in Syrië monniken in gemeenschap hebben geleefd, resp. dat er „kloosters" hebben bestaan, vóór het einde der vierde eeuw [1]). Zoo verhaalt bv. Theodoretus, dat de monnik Asterius (vierde eeuw) te Gindarus, niet ver van Antiochië, een „ascetische oefenschool" heeft gesticht. Ook het gebruik van den naam *mandra,* dien men het eerst in Syrië aan de kloosters heeft gegeven en waarvan het grieksche „archimandriet" (= kloosteroverste) afkomstig is, wijst in die richting. Nu is *mandra* geen Syrisch woord, maar een Grieksch; de Syrische vertaling er van luidt *dajrā.* Beide woorden, het Grieksche zelfs hoofdzakelijk, werden gebruikt voor het aanduiden van een beschutte of omheinde plaats, speciaal voor vee. Reeds Epiphanius (± 315-403) gebruikte het in den overdrachtelijken

1) Vgl. E. Tisserant in het artikel *L'Église nestorienne,* DTC, XI, 184-185.

zin van „klooster" [1]). Nu is het bekend, dat de eerste, door Pachomius gestichte kloosters, bestonden uit een aantal los van elkander staande gebouwen, omringd door een grooten muur. Een dergelijke inrichting deed zonder twijfel denken aan een *mandra,* een oosterschen veestal, uit niet veel meer dan een in het rond loopende omheining bestaande, waar het vee 's nachts in werd samengedreven. Het gebruik van het woord *mandra* of *dajrā* in Syrië doet daarom het ernstige vermoeden opkomen, dat ook de Syrische kloosterinrichtingen bestonden uit een aantal cellen of gebouwen, voor de veiligheid door een muur omringd, niet veel anders dan in Egypte.

Ook kennen wij Syrische abten uit de vierde eeuw. Het is echter onmogelijk, na te gaan, wanneer de eerste kloosternederzetting in Syrië tot stand is gekomen. Het heeft er allen schijn van, dat dit na de stichting van het eerste klooster van Pachomius te Tabennisi is geschied, zoodat dus aan Egypte de eer toekomt, het eerste klooster gekend te hebben. Of de Syrische kloosters bewuste navolgingen waren van de Egyptische, kan niet met zekerheid worden vastgesteld. Gelijk dit met het monniksleven het geval is, kán in Syrië het kloosterleven zelfstandig zijn ontstaan. Of dit echter waarschijnlijk is, is een andere vraag, die ik niet gaarne bevestigend zou durven beantwoorden.

Na de beantwoording der vragen, die aan het begin van dit hoofdstuk gesteld waren, wenden we ons tot de Syrische litteratuur. Een der oudste, zoo niet het oudste document in de Syrische taal, dat over het ascetische leven in het Syrische kultuurgebied spreekt, is het boek der z.g. *Demonstrationes,* d.i. „Uiteenzettingen" van Afrahat (Aphraates), bijgenaamd „de Perzische wijze", voltooid in 345 (Baumstark). De zesde dezer Uiteenzettingen handelt over de z.g. *bĕnaj qĕjāmā,* d.i. „zonen van het verbond". In deze verbondszonen hebben velen Syrische monniken willen zien, doch dit is waarschijnlijk onjuist; vermoedelijk behoorden zij tot de oudste ons be-

1) Vgl. Schiw. III, 184.

kende Syrische Oud-Christelijke asceten, die zich toelegden op het celibaat en een ascetisch leven.

Om te beginnen is men het al niet eens omtrent den juisten zin van het woord *qĕjāmā* in de bovengenoemde uitdrukking. Evenals ons woord „verbond" een dubbelen zin kan hebben en zoowel een verbintenis als een bond of vereeniging van menschen die een verbintenis hebben aangegaan kan beduiden, zou dit in het Syrisch ook het geval geweest zijn. Volgens de lexicografen [1]) hebben beide beteekenissen in het Syrisch naast elkaar bestaan, doch daarmee is de kwestie nog niet opgelost. Het schijnt wel zeker, dat toen het woord *qĕjāmā* voor het eerst in overdrachtelijken zin werd gebruikt, het „vaststelling", „verbintenis" heeft beteekend. Nu wordt in de Syrische vertaling van een *Brief aan de Maagden,* waarvan men vroeger aannam, dat hij Paus Clemens tot auteur had, maar waarvan men nu weet, dat hij pas in de derde eeuw is geschreven, gesproken over „degenen, die in waarheid voor zich hebben vastgesteld de maagdelijkheid te bewaren ...", enz. [2]); in dezen tekst wordt voor „vaststellen" in het Syrisch hetzelfde woord gebruikt als ten grondslag ligt aan *qĕjāmā.* Het is daarom aannemelijk, dat de *bĕnaj qĕjāmā* allereerst diegenen zijn geweest, die voor zichzelf iets hadden vastgesteld, hetgeen onmogelijk iets anders kan geweest zijn dan het beoefenen der maagdelijkheid en der ascese. Van een professie of een afleggen van geloften is in den tekst nergens uitdrukkelijk sprake, al hebben sommige vertalers dit er in willen lezen. Het is verder het eenvoudigste, aan te nemen dat het enkele *qĕjāmā* in den zin van „bond" onstaan is als een verkorting van het langere *bĕnaj qĕjāmā.*

Nu komt de uitdrukkig *bĕnaj qĕjāmā,* verbondszonen, herhaaldelijk voor in de acten en canones van de door Chabot uitgegeven en in onze Inleiding vermelde Nestoriaansche synoden. Volgens den uitgever is de zin dezer uitdrukking in de acten niet altijd even duidelijk en kunnen er zoowel de

1) Vgl. Payne Smith, *Thesaurus Syriacus,* 595-596; 3533-3535.
2) PG, I, 381.

leden van den clerus als de monniken en de gewijde vrouwen (*bĕnāt qĕjāmā* = verbondsdochters) mee bedoeld zijn (*Synodicon,* 254). Het is zonder meer duidelijk, dat in een groot aantal synodale teksten de geestelijkheid er mee wordt aangeduid, terwijl nergens met zekerheid kan gezegd worden, dat ook de monniken er onder vallen.

In canon 3 van de synode van 410 leest men, dat het aan bisschop, priester, diaken, subdiaken of verbondszoon niet geoorloofd was met een vrouw samen te wonen (24, 264). De tekst is een letterlijke aanhaling van den derden canon van het concilie van Nicea, alleen vindt men daar in plaats van verbondszoon: „wie dan ook van den clerus". Het woord *clerus* vertaalde men dus door „verbondszonen". Canon 8 van dezelfde synode noemt de volgende kerkelijke rangen op: priesters, diakens, subdiakens, verbondszonen, geheiligden, portiers (25, 265). Wanneer men aanneemt, dat deze „geheiligden" de in celibaat levende asceten waren, dan waren deze dus uitdrukkelijk van de verbondszonen onderscheiden. De synode van 424 zette enkele bisschoppen af, die niet alleen beroofd werden „van den naam van het priesterschap", maar ook „van den naam en het kuische kleed van het verbond (= *qĕjāmā*)" (50, 295). De bisschoppen droegen dus het kleed van het „verbond" en dit kan moeilijk iets anders dan het geestelijk gewaad geweest zijn.

Onder den druk der omstandigheden schafte de synode van 486 het celibaat der geestelijken af en bepaalde, dat niemand een lid van zijn clerus, hetzij van de dorpspriesters hetzij van de onder zijn gezag staande verbondszonen tot de belofte van kuischheid mocht dwingen (56; 303). Wie tóch het celibaat wilde onderhouden, moest naar een klooster gaan (57, 304). Hieruit en ook al omdat het slecht denkbaar is, dat aan de monniken een algemeen verlof tot huwen zou zijn gegeven, is af te leiden, dat de naam „verbondszonen" bij uitstek voor de lagere leden van den clerus werd gebruikt. Op de eerstvolgende synode, die van 497, kwam dezelfde kwestie nog eens ter sprake en werd uitdrukkelijk vastgesteld, dat alle

verbondszonen, van den patriarch tot den laagste in rang, een huwelijk mochten aangaan (63, 312).

Op de synode van 544 onderscheidde men in den clerus bisschoppen, priesters, diakens en den „rang der verbondszonen" (78, 330); de synode van 554 maakte hetzelfde onderscheid (102, 360). Volgens de synode van 576 bevonden zich onder de Messalianen (een kettersche secte, welker leden een monnikskleed droegen) priesters, verbondszonen en leeken. Canon 5 van de synode van 585 handelt over het gedrag van priesters, diakens en bedienaars van het altaar van het Nieuwe Verbond, en vervolgt dan: „Wij leeren en bevelen, bij het woord des Heeren, aan alle rangen van het verbond (= *qĕjāmā*), te leven zooals het den bedienaars van Christus betaamt" (142, 404). Met dit „verbond" is duidelijk de clerus in zijn geheel bedoeld. In canon 8 van de synode van 676 heet het, dat sommige geestelijken door den nood gedwongen zijn geweest het „kleed van het verbond" uit te trekken om zich met ander werk bezig te houden (219, 484). Dit kleed is zeer waarschijnlijk het clericaal gewaad, dat men in den dienst der Kerk droeg. Canon 9 houdt zich bezig met de „verbondsdochters", die „het kuische kleed van het verbond (= *qĕjāmā*) dragen" (221, 486); deze moeten in de kerk bepaalde diensten verrichten, terwijl uit haar ook de diaconessen moeten worden genomen. Klaarblijkelijk zijn het een soort vrouwelijke religieuzen. In het omtrent het einde der zevende eeuw geschreven en in onze Inleiding genoemde tractaat van Dadišo worden de verbondszonen uitdrukkelijk onderscheiden van de leeken en van allerlei soort van kloosterlingen of monniken [1]). Bisschop Rabula van Edessa († 435) schreef twéé Regels: één voor *dajrājē* (= kloosterlingen, monniken) en één voor „priesters en verbondszonen", die dus uitdrukkelijk van de monniken onderscheiden werden [2]).

In het licht van al het bovenstaande is wellicht het volgende

1) *Woodbrook Studies,* VII, 77-78; 202.
2) Vgl. Overbeck, 212-214; 215-221.

te zeggen. Het is bekend, dat in de oudste Christelijke kerk de stand der celibataire asceten boven dien der leeken stond en vaak niet duidelijk van de lagere rangen der geestelijkheid was onderscheiden, daar deze uit hen genomen werden en het onderhouden van het celibaat door álle geestelijken al spoedig op veel plaatsen voorschrift was geworden. Zoo moet het in den tijd van Afrahat ook gesteld zijn geweest in het Syrische kultuurgebied, voor hetwelk hij schreef. *Bĕnaj qĕjāmā* of „verbondszonen" was dan een algemeene benaming voor hen, die celibaat en ascese beoefenden, mannen zoowel als vrouwen. De mannen zullen wel meestal tot den clerus behoord hebben. Duidelijk is ook, dat minstens sommigen hunner alleen woonden, want Afrahat wijst op het verbod van samenleven van verbondszonen met verbondsdochters [1]). Het verbod naar winst te streven of geld tegen rente uit te leenen [2]) wijst op het hebben van eigen bezit en maakt het minstens twijfelachtig, of men in gemeenschap leefde. Wanneer Afrahat in zijn zesde Demonstratio dan ook enkele malen het woord *īḥīdājē* (= monniken) gebruikt, schijnt dit er op te wijzen, dat deze in zijn tijd nog niet scherp als *stand* gescheiden waren van de overige asceten. Daar het Nestoriaansche Oosten weinig echte vrouwelijke monniken heeft gekend, maar wel een soort kloosterleven leidende gewijde maagden, heeft de instelling van het vrouwelijk ascetendom daar bijna geen ontwikkeling gekend en is de naam „verbondsdochters" nog lang in zijn oorspronkelijken zin bewaard gebleven.

Het leven, dat deze „verbondszonen" en „verbondsdochters" leidden, werd door Afrahat gekenschetst als een leven van *bĕtūlūtā wĕqaddīšūtā,* d.i. van „maagdelijkheid en heiligheid" [3]). Deze uitdrukking komt reeds voor in den eersten pseudo-Clemensbrief tot de maagden, waarin men leest: „IJdele godsvrucht is het, maagdelijkheid en heiligheid te

1) PS, I, col. 259-261.
2) o.c., col. 271.
3) PS, I, 345.

belijden, maar er niet naar te handelen" [1]). In later tijd was „maagdelijkheid en heiligheid" de korte samenvatting van het wezenlijke van het ascetische, aan God gewijde leven, zooals vooral de monniken het leidden. In de inleiding van zijn Monniksgeschiedenis zegt Thomas van Marga, dat de glans, die afstraalde van het gelaat van Moses, reeds in het Oude Verbond de „maagdelijkheid en heiligheid" vooraf-beeldde, die sinds Christus' hemelvaart in volmaakten vorm door de apostelen onderwezen waren en zich sindsdien onder alle volkeren hadden verspreid, vooral echter onder „de vrome groepen van monniken, overal ter wereld" [2]). Ook Isaac van Ninive spreekt er van, wanneer hij van het vasten zegt: „Het vasten versterkt alle deugden; het is het begin van den strijd, de kroon van hem, die zich onthoudt; de schoonheid van maagdelijkheid en heiligheid; de verlichtster van de zuiverheid" [3]).

Met „heiligheid" bedoelde men niet practisch hetzelfde als met ‚maagdelijkheid", gelijk sommigen van meening zijn [4]), maar „volkomen aan God toegewijd zijn". Wil men hiervan een bewijs, dan leze men den boven aangehaalden pseudo-Clemensbrief, vooral III-IV, VII, waarin duidelijk wordt gezegd, dat maagdelijkheid alleen voor den asceet niet genoeg is, maar dat hij zich geheel en al van de wereld moet afzonderen om door het beoefenen van alle deugden God alleen te behagen. Door het vrijwillige celibaat had de Christelijke asceet den eersten en belangrijksten stap gedaan om aan God toe te behooren en de zondige wereld den rug toe te keeren; door het beoefenen van een volkomen „heiligheid" bracht hij dezen stap tot voltooiing.

Afrahat scherpte de verbondszonen en -dochters onder meer het volgende in: zij moeten een vast geloof bezitten, volhardend zijn in gebed en vasten, branden van liefde tot Christus, nederig, standvastig en wijs zijn, kalm en minzaam

1) PG, I, 385.
2) ThM., 21.
3) *De Perfectione Religiosa,* 238.
4) Vgl. Schiw. III, 383.

spreken, goed gezind zijn jegens allen, niet uitbundig lachen, enz. [1]). Ook was het hun verboden geld tegen rente uit te leenen of op winstbejag uit te zijn. Zeer uitvoerig weidt Afrahat verder uit over het verbod voor verbondszonen, samen te wonen met verbondsdochters, een onderwerp waaraan ook een groot gedeelte van de pseudo-Clemensbrieven gewijd is. Dit misbruik was in Christelijke ascetenkringen binnengeslopen en verwekte niet alleen veel ergernis, maar vormde ook een groot zedelijk gevaar voor de betrokken personen.

Gelijk wij boven reeds terloops vermeld hebben, vindt men in de zesde Uiteenzetting van Afrahat, naast de uitdrukking *qĕjāmā,* ook nog die van *īḥīdājē.* Dit woord, in het enkelvoud *īḥīdājā,* is de letterlijke weergave van het Grieksche *monachos* en is het in de Syrische litteratuur meest gebruikte woord voor „monnik". Daarnaast vinden we nog andere uitdrukkingen, als *bĕtūlē* (= maagden) en *qaddīšē* (= heiligen; in het Syrisch vaak zonder meer gebruikt ter aanduiding van monniken). Tusschen al deze benamingen maakt Afrahat schijnbaar geen onderscheid. Toch is de samenhang van het Syrische *īḥīdājā* met het Grieksche *monachos* zoo onmiskenbaar, dat het niet geraden is aan te nemen, dat het Syrische woord bij Afrahat een andere beteekenis had dan het Grieksche. Het ligt dus voor de hand, dat Afrahat zich in zijn zesde Uiteenzetting tot tweeërlei soort asceten richtte: tot die van de minder strenge richting, die zich niet geheel hadden afgezonderd van de menschelijke samenleving en die den algemeenen naam van verbondszonen droegen én tot die van de strenge richting, die zich in de wildernis of in de bergen hadden teruggetrokken. Een bevestiging hiervan kan men zien in het volgende.

In het laatste kwart van de vierde eeuw maakte de Spaansche kloosteroverste Etheria een pelgrimstocht naar het Oosten. Nadat ze eerst een bezoek aan Egypte had gebracht en de daar levende monniken had bezocht, ging zij naar

1) PS, I, 271.

Palestina en vandaar naar Syrië en Mesopotamië. Naar deze laatste landen ging zij voornamelijk heen „om de heilige monniken te zien, waarvan er daar zóóveel zijn en die daar zúlk een buitengewoon leven leiden, dat het haast niet onder woorden is te brengen" [1]). Op vier plaatsen ontmoette zij „monniken": in Batnae (30-40 km. ten Z.O. van Apamea), in Edessa, in Harran en in Fadana (een plaatsje in de nabijheid van Harran). Zij maakt onderscheid tusschen twee soorten monniken, de gewone monniken en hen, die zij „monachi majores" noemt, een woord dat men misschien het best kan weergeven door „strenge monniken"; de laatsten woonden in de eenzaamheid en heetten ook *asceten* [2]). Etheria had het geluk te Harran te zijn op den feestdag van den heiligen monnik Helpidus; deze feestdag werd door alle monniken uit geheel Mesopotamië gevierd, die hiertoe te Harran waren bijeengekomen. Lang kon Etheria zich niet verheugen in het bijzijn der monniken, want gedurende den nacht, die op het feest volgde, trokken zij allen weer weg, de woestijn in, ieder naar zijn eigen kluis, zoodat er 's morgens geen meer waren [3]).

Kloosters schijnt Etheria in Mesopotamië niet gezien te hebben. Wel woonden te Fadana veel monniken bijeen en vond zij er ook bij de begraafplaatsen der martelaren te Edessa. Buiten Edessa woonden monniken op afgelegen, weinig bekende plaatsen, terwijl er ook enkele te Harran woonden, doch vermoedelijk niet in de stad zelf. Fadana was ook de plaats, waar volgens het bericht van Sozomenos [4]), Aones zich het eerst had gevestigd; volgens Etheria waren de monniken, die er woonden, „zeer heilig en ascetisch" [5]).

Etheria vermeldt nog, dat de „strenge monniken" een „waarlijk ongehoord leven" leidden [6]), maar waarin dit ongehoorde bestond, zegt zij niet. Hierover kan men echter wel het een en ander lezen bij de kerkelijke schrijvers van de vijfde eeuw, vooral bij Theodoretus van Cyrrhus. Deze

1) *Peregrinatio Sylviae,* ed. W. Heraeus (Heidelberg 1929), XVII, 1.
2) o.c., XX, 5. 3) o.c., XX, 7. 4) PG, LXVII, 1393.
5) o.c., XX, 11. 6) o.c., XXI, 3.

beschrijft de levens van monniken, die zóó streng vastten, dat ze haast niet meer aten, die steeds een haren boetekleed droegen, soms hun leven lang in een kleine cel of in een hok doorbrachten waar ze nooit uitkwamen, zware ijzeren gewichten op het lichaam droegen, enz. De monnik Jacobus zou zelfs op een berg zonder cel geleefd hebben, altijd blootgesteld, zonder beschutting, aan hitte en koude, weer en wind [1]). De beroemdste van allen was Simeon Stylites, zoo genoemd omdat hij het grootste deel van zijn leven stáánde op een zuil heeft doorgebracht. Eigenlijk was het op verschillende zuilen, daar hij op steeds hoogere klom en de laatste 20 of 30 jaren van zijn leven sleet, staande, op een zuil van 36 ellen hoog. Etheria kan Simeon niet gezien hebben, daar hij op ongeveer 70-jarigen leeftijd in 459 is gestorven, maar het soort van zijn boetedoening wijst er toch op hoever men in Syrië kon gaan.

Het is dus duidelijk, dat in de tweede helft van de vierde eeuw in Mesopotamië en Syrië tweeërlei soort monniken hebben geleefd, strenge en minder strenge. Het bestaan dezer twee richtingen tegen het einde der vierde eeuw werpt een nieuw licht op de mogelijkheid, dat ook in Afrahats tijd meerdere richtingen onder de asceten hebben bestaan. Vermoedelijk zijn de „gewone monniken" van Etheria een wat meer ontwikkelden vorm van de „verbondszonen" van Afrahat geweest.

Van het Syrisch-Mesopotaamsche kloosterleven uit de vierde, vijfde en zesde eeuw vóór de hervorming van Abraham van Kaškar weet men niet al te veel af. Bekend is o.a. dat Acacius overste was van een monniksnederzetting te Aleppo, die in 376 door de Arianen werd verwoest. Of we hier aan een klooster in den eigenlijken zin van het woord moeten denken, is niet voldoende duidelijk. Van Rabula, die bisschop was van Edessa van 411-35, zijn enkele Regels voor *dajrājē* bekend, die er op wijzen, dat in zijn tijd het kloosterleven in Syrië al een zekeren graad van ontwikkeling moet

1) PG, LXXXII, 1432.

hebben bereikt. Deze *dajrājē* waren ongetwijfeld monniken, die in een *dajrā,* d.i. woning of klooster, het gemeenschappelijk leven beoefenden onder leiding en gezag van een overste. De ongeveer 25 regels beoogden vóór alles: de broeders ver te houden van allen omgang met vrouwen; hen binnen het klooster te houden, waar ze slechts bij uitzondering uit mochten komen; alle gehechtheid aan aardsche goederen en personen bij hen uit te bannen. Om dit alles te bereiken schreef Rabula o.a. voor, dat slechts de procurator, d.i. hij die voor de tijdelijke belangen van het klooster zorg droeg, vaker buiten het klooster mocht komen, dat niemand persoonlijk eigendom mocht bezitten, doch dat alles gemeenschappelijk moest zijn, dat zij die het land bebouwden slechts één juk ossen mochten bezitten, enz. Degenen, die zware ijzeren ketenen op het lichaam droegen of, in navolging van de Nazareeërs uit het Oude Testament (Samson), het haar lieten groeien, mochten het klooster nooit verlaten. Als kluizenaars mochten slechts zij leven, die na langen tijd in het klooster te hebben geleefd, getoond hadden mannen van beproefde deugd te zijn. Onder hen waren ook priesters en diakens, daar regel 21 bepaalt, wat gebeuren moest, wanneer aan dezen de zorg voor een kerk of kapel op het land werd toevertrouwd. Een speciale regel met betrekking tot de kloosterlijke gehoorzaamheid vinden we bij Rabula niet; deze werd vermoedelijk als vanzelf sprekend beschouwd. Het celibaat wordt verondersteld door den eersten regel, die bepaalt, dat vrouwen nooit in het klooster mogen toegelaten worden. Overigens behoefde in een regel voor monniken het celibaat niet bijzonder vermeld te worden, dit sprak té zeer vanzelf.

Het is moeilijk te zeggen, of de monniken, wien Rabula deze regels heeft gegeven en die, blijkens het opschrift volgens den tekst van Overbeck, *dajrājē* genoemd werden, iets te maken hadden met de *dajrājē,* van wie sprake is in den boven vermelden tekst van Dadišo. Hierin lezen we onder meer het volgende: „De levenswijze der brave Christenen is immers een andere dan de levenswijze der verbondszonen

en deze is weer anders dan de levenswijze van hen, die kloosterlingen (*dajrājē*) genoemd worden; deze huwen immers niet, eten geen vleesch en dragen een eenvoudig kleed [1]) en hun tonsuur is kleiner dan die der monniken, maar grooter dan die der leeken [2]). Zij zeggen alle getijden. Ook bezaaien en maaien zij de akkers der kloosters (*dajrātā*). Alle reizigers, mannen en vrouwen van iederen stand, nemen zij op en bedienen hen met zorg, want hun kloosters zijn langs den weg gebouwd. Dit is de levenswijze van hen, die kloosterlingen (*dajrājē*) genoemd worden" [3]).

Het groote verschil tusschen deze kloosterlingen en die van Rabula bestaat hierin dat de laatsten zoo streng mogelijk van de buitenwereld waren gescheiden, terwijl de eersten hun huizen („kloosters") aan de groote wegen bouwden, om zooveel mogelijk pelgrims, mannelijke zoowel als vrouwelijke, te kunnen opnemen. Ook was aan Rabula's kloosterlingen het strenge kluizenaarsleven geoorloofd, zelfs strenge opsluiting, al schijnt het leven in gemeenschap regel geweest te zijn. Beiden bewerkten echter het land en hielden streng vast aan het zeggen der kerkelijke getijden op de vastgestelde uren. Kennis van lezen of schrijven schreef Rabula niet voor, hij verbood slechts het bezit van kettersche boeken. Gezien de bezigheden en het werk van Dadišo's *dajrājē* zal het ook bij hen wel geen voorschrift geweest zijn dat zij konden lezen of schrijven. Daarom lijkt het niet gewaagd, te veronderstellen, dat het West-Syrisch monnikswezen, van welks bestaan de Regels van Rabula getuigen, zich ook in het Oost-Syrische taal- en kultuurgebied heeft verbreid, daar echter is verslapt door de vervolgingen en door de vijandige houding der Perzen ten opzichte van het celibaat. Toen Abraham van Kaškar tegen het einde der zesde eeuw dan ook het

1) In Bedjans tekst, *Isaac Ninivita,* enz., 603, leest men: „het kleed der monniken".
2) In Bedjans tekst staat: „... dan die der verbondszonen"; de bedoeling van Mingana's tekst is, dat ze méér haar afknipten dan de leeken, maar minder dan de monniken.
3) *Woodbrook Studies* VII, 77-78; 202.

Nestoriaansche kloosterleven hervormde, heeft het monnikendom van de oudere richting zich mogelijkerwijs gestabiliseerd in den vorm der door Dadišo vermelde *dajrājē*. Dit laatste is niet meer dan een veronderstelling, daar de beschikbare gegevens te schaarsch zijn om zékere conclusies toe te laten, die verder gaan dan het vaststellen van het feit der overplanting van het West-Syrische monnikswezen naar het Oosten.

Een der belangrijkste bronnen betreffende het Oost-Syrische monniksleven uit den tijd, die aan de hervorming van Abraham van Kaškar voorafging, is het *Synodicon*. Hierin is over de monniken het volgende te vinden.

De synode van 486 beklaagt er zich over, dat lieden, bekleed met het *eskīmā dabīlūtā*, kettersche leeringen verkondigen; de aangehaalde Syrische uitdrukking beteekent „kleed der treurenden" d.w.z. der monniken. De monnik werd ook in later tijd *abīlā*, d.i. treurende genoemd. Dit wijst op een kenmerkenden trek van zijn levensideaal: boete doen voor zijn zonden en treuren over het moeten verblijven in deze wereld (*Synodicon*, 54, 301). Canon 2 gebood aan deze lieden, die door hun monnikshabijt de eenvoudige menschen bedrogen onder den schijn van *ḥasjūtā* (= heiligheid), *nĕzīrūtā* (= „nazireaat", d.w.z. onthouding van spijs en drank, naar het voorbeeld der Nazareërs uit het Oude Testament), *ʿanwājūtā* (= zelfvernedering, ascese) en *mĕsamʿālūtā* (= vrijwillige armoede, onthouding), deugden die de ouden eertijds beoefend hebben in de woestijn, dat zij zich zouden terugtrekken in de kloosters (*dajrātā*) en op plaatsen ver van de bewoonde wereld (55, 302). Deze tekst legt bewijs af van het bestaan van in de eenzaamheid gelegen monnikskloosters en tevens van het kettersche gedrag van sommige hunner bewoners. Want al bestonden de Messallianen niet uitsluitend of misschien zelfs niet eens in hoofdzaak uit gewezen monniken, uit dezen stand moeten ze toch, blijkens het kleed dat ze droegen, zijn voortgekomen. Volgens denzelfden canon stonden deze kloosters onder het gezag van een bisschop, priester of periodeut (een priesterlijke rang in de

Syrische kerk, zooveel als vast kerkelijk visitator van een aantal kerken en kloosters binnen een bepaald gedeelte van het diocees, te vergelijken met onze aartspriesters of dekens).

In het bekende besluit tot afschaffing van het celibaat, door dezelfde synode genomen, heet het, dat de geestelijken, die tóch het celibaat willen onderhouden, zich in de eenzaamheid van een klooster (*ʿūmrā*) moeten terugtrekken (57, 304). Er staat dus niet, dat de monniken voortaan gehuwd mochten zijn en dit is ook niet goed denkbaar, daar huwelijk en monniksleven elkander uitsloten. Hóógstens werd aan de monniken verlof gegeven, en dat dan slechts dien eenen keer, in het huwelijk te treden en zoo den monniksstaat vaarwel te zeggen, maar ook dát staat nergens in den Syrischen tekst der synodale acten en decreten. Budge maakt dit op uit een Arabischen tekst, dien hij aanhaalt [1]), maar deze stemt niet overeen met den door Chabot uitgegeven Syrischen. Duidelijk is wel, dat het voortaan slechts aan monniken geoorloofd was, het celibaat te onderhouden en daarbij moesten ze nog in de eenzaamheid leven, mogelijk óók wel om aan de Perzen geen aanstoot te geven.

De synode van 554 stelde in canon 8 vast, dat er priesters en kloosterhoofden (*rēšaj dajrātā*) waren, die hun kerk of klooster (*dajrā*) verlieten, om naar een plaats met meer inkomsten te gaan. Die zulks gedaan hadden, mochten niet meer aan het hoofd van kerk of *dajrā* blijven staan en moesten alles teruggegeven, wat bij hen bevonden werd als afkomstig van hun vroegere standplaats (101, 359). Volgens canon 11 waren er bisschoppen en priesters, die de goederen van de hun toevertrouwde kloosters op eigen naam zetten en ze aan hun nabestaanden vermaakten (102, 360). Uit deze twee canons blijkt dat het de gewoonte was, aan een priester, die niet tegelijk monnik was, de zorg over een klooster, vooral over de tijdelijke goederen daarvan, toe te vertrouwen. Hieruit kan men opmaken, dat de kloosters betrekkelijk onzelf-

1) Budge I, cxxxii. Budge citeert Bibl. Or., III, 2; 178, 872, 430. In zijn artikel *Nestoriens* van den DTC volgt Tisserant klaarblijkelijk den tekst van Chabot, zonder van afwijkende teksten melding te maken.

standig waren en weinig of geen priesters onder hun bewoners telden; anders zouden ze zich immers wel met succes tegen het aanstellen van afzonderlijke priesters om de kerkelijke diensten te verrichten en hun goederen te beheeren verzet hebben.

Canon 25 van de synode van 576 bepaalde, dat een priester, die door een bisschop over een kerk, klooster (*dajrā*) of pelgrimshuis was aangesteld, voortaan van de bezittingen daarvan niets mocht verkoopen tenzij met instemming der *gawwā* (= gemeenschap, resp. van parochie of klooster; 124-125; 384-385).

De synode van 585 was, als we tenminste van de kettersche Messallianen afzien, de eerste die zich uitdrukkelijk bezig hield met de toestanden onder de monniken. De hervorming der kloosters door Abraham van Kaškar was toen echter reeds begonnen, zoodat de synode vermoedelijk handelde onder invloed dezer hervorming, of wel onder invloed van dezelfde redenen, die tot deze aanleiding hadden gegeven. De synode kwam op tegen de verslapping van het monniksleven, vooral wat betreft het onderhouden der kuischheid (146, 407).

De synode van 605 klaagde erover, dat er lieden waren, die onder den naam van „broeders", d.w.z. monniken, ergens in dorp of stad alleen in een cel gingen wonen, doende alsof ze monnik waren, om zoodoende eenvoudige menschen geld uit den zak te kloppen (211-212, 476). Ook werd er over geklaagd, dat de monniken de kerkelijke wetten niet voldoende onderhielden (212, 477). Dit laatste wijst op een toenemen van de macht, maar tevens van de ongebondenheid van leven in sommige kloosters.

Over monniken, die met vrouwen samenleefden, vinden we een uitvoerig verhaal bij Thomas van Marga. Toen Babaj, de tweede opvolger van Abraham van Kaškar, overste van het groote klooster op den Izla was, werd ontdekt, dat in de buitenste cellen van het kloosterdomein monniken eenigen tijd met vrouwen hadden samengeleefd, of er herhaaldelijk bezoek van hadden ontvangen. Volgens Budge had dit feit

plaats in 594/5; het werd aanleiding tot de stichting van het klooster van Bēt ʿAbē. Van gehuwde monniken is hier geen sprake, ook niet van monniken, die het voorbeeld van andere gehuwde monniken wenschten na te volgen. Het toont alleen wat zelfs na de hervorming van Abraham van Kaškar in monnikscellen nog kon geschieden en zeer vermoedelijk afkomstig was uit een vroegere periode.

Het is dus duidelijk, dat in het Syrische monniksleven, minstens in het Oost-Syrische, ernstige verslapping was ingetreden, vooral in de zesde eeuw. Het slechte aanzien, dat het celibaat in Perzië genoot, alsmede de moeilijkheid het te onderhouden bij het ontbreken van strenge kerkelijke tucht zullen wel de oorzaak geweest zijn van deze verslapping, die in de laatste helft der zesde eeuw haar hoogtepunt moet hebben bereikt. Van het kloosterleven der vierde, vijfde en zesde eeuw weten we weinig meer dan we kunnen ontleenen aan den regel van Rabula. In het Oost-Syrische taal- en kultuurgebied schijnt het niet sterk gebloeid te hebben, daar de Nestoriaansche synoden er maar weinig melding van maken. Oorspronkelijk schijnen de monniksnederzettingen op afgelegen plaatsen gelegen te hebben, maar later meer in de nabijheid van dorpen of steden te zijn gekomen. De kloosters waren niet onderling aaneengesloten; ieder stond op zichzelf en was geheel onderworpen aan de rechtsmacht van den bisschop of den door hem aangestelden priester. Een grooten invloed op het volk schijnen de vroeg-Nestoriaansche monniken nog niet te hebben uitgeoefend, althans niet dien invloed, dien ze later hebben gehad.

Men krijgt den indruk, dat de hervorming van Abraham in Perzië het oudere monnikswezen heeft verdrongen. Later treedt immers slechts het hervormde monnikswezen op den voorgrond. De *dajrājē* van Dadišo zijn misschien nog een overblijfsel van het oudere. Het Jacobietische kloosterleven zal wel hebben geteerd op regels als die van Rabula, die altijd een groot aanzien onder de Jacobieten hebben genoten,

1) Vgl. hiervóór, blz. 27.

terwijl het Egyptische kloosterleven op beide grooten invloed heeft uitgeoefend. De hervorming van Abraham van Kaškar heeft zich ook sterk doen gelden onder de Jacobieten, want wanneer de XIIIde-eeuwsche beroemde Jacobietische schrijver Bar Hebraeus het kloosterleven beschrijft, is van verschillen, die het wezen van het klooster- en monniksleven raken, niet veel te bespeuren.

DE HERVORMING BIJ DE NESTORIANEN

Het Syrisch-Nestoriaansche kloosterleven had in de zesde eeuw dringend verbetering noodig. De hervorming der kloosters, of minstens van de kloosterlijke levenswijze, werd doorgevoerd door Abraham van Kaškar (503-588) en zijn tijdgenoot Abraham van Netpĕraja. De eerste is de beroemdste en is de vader geworden van heel het latere Nestoriaansche monnikendom. Zijn vorming had hij ontvangen in Egypte, in een klooster der beroemde woestijn van Skete (N.W. Egypte), dat den regel van Pachomius volgde. Nadat hij hier een aantal jaren had doorgebracht, vertrok hij naar Mesopotamië en ging als kluizenaar leven in een grot op den berg Izla, nabij het oude Nisibis, belangrijk centrum van Nestoriaansch kerkelijk leven. Gelijk dat meer gebeurde, verzamelde zich een aantal monniken rond hem om van hem leiding te ontvangen en zijn voorbeeld te volgen. Later stichtte hij op dezelfde plaats zijn klooster; de juiste datum der stichting is niet bekend, maar men kan veronderstellen dat het omtrent het midden der zesde eeuw geweest is. Gelijk reeds gezegd, bezitten we van dit klooster twee monniksregels, waarvan de eerste terug heet te gaan op Abraham zelf en opgeteekend is in Juni 571. We zullen in hetgeen volgt de voornaamste trekken van het Nestoriaansche kloosterleven beschrijven aan de hand van de belangrijkste en meest karakteristieke bepalingen van dezen Regel. We zullen ook den tweeden Regel gebruiken en beide vergelijken en verduidelijken door uitingen van Thomas van Marga, Išojahb van Adiabene, Isaac van Ninive, Bar Kaldūn en anderen. We volgen daarbij den tekst zooals deze door Chabot is uitgegeven en vertaald [1]), niet zooals men hem vinden kan in de *Scriptorum Veterum Nova Collectio* van

1) Vgl. hiervóór, blz. 6.

kard. Mai, in het Engelsch vertaald door Budge [1]); volgens Chabot is deze laatste tekst slechts een bewerking en een redactie van het origineel.

Een der meest kenmerkende eigenschappen van den regel van Abraham is, dat hij zooveel mogelijk de voornaamste plichten van den monnik voorstelt als voorgeschreven of aanbevolen door de H. Schrift en als zoodanig geheiligd door de praktijk en de leer der oude monniks- en woestijnvaders, voornal der Egyptische. Immers, zoo luidt het in de inleiding op den eersten Regel: „Wij zijn nóch voor ons zelf, nóch voor anderen wetgevers ... maar dienaars van de aanbiddelijke geboden van onzen goeden God". Zoo wordt bv. in can. 1 het voorschrift van de monniks- „rust" bekrachtigd door I Thess. 4 : 10-11: „Wij vermanen u broeders, nog meer uit te munten, en er zelfs een eer in te stellen, rustig te leven...", enz. Het vastengebod wordt bekrachtigd door Mt. 9 : 15: „Wanneer de Menschenzoon weggenomen is, dan zullen ze vasten in die dagen" (naar den zin, niet naar de letter aangehaald). Door alle voorschriften van den Regel te bekrachtigen door bijbel- of vaderteksten, wilde men vermoedelijk uitdrukken, dat de levenswijze van den monnik een evangelische moest zijn, geheel in overeenstemming met de leer van de H. Schrift en der algemeen als heiligen vereerde vaders. Ook kan het zijn, dat men wilde doen uitkomen, dat men niet behoorde tot een ketersche secte bv. die der Messallianen, die het monnikshabijt misbruikte om haar leer, welke natuurlijk niet in overeenstemming met de H. Schrift en vaders was, ingang te doen vinden. Maar men kan er misschien nóg iets anders in zien: den onwil nl. der sterk tot individualisme geneigde oosterlingen, zich aan nieuwe regels en voorschriften te binden. Bar Kaldūn verhaalt, dat hij zichzelf eens een regel wilde voorschrijven omtrent het een of ander; dit werd hem echter door zijn leidsman en leermeester Joseph Būsnaja ontraden met de woorden: „Wij zijn onder de genade en niet onder wetten en regels". Būsnaja waarschuwde er zijn leerling zelfs voortdurend tegen, zich vaste regels voor te schrijven [1]). Het aantal „canones" van den eersten Izlaregel was dan ook zeer gering en beperkt tot slechts twaalf; de tweede telde er 27. Toch is het natuurlijk vanzelfsprekend, dat ieder klooster, naast de weinige geschreven, nog een aantal ongeschreven regels bezat, zonder welke een eenigermate geordend gemeenschapsleven niet mogelijk zou zijn geweest.

1) o.c., I, CXXXIV-CXI.

Het kloosterleven op den Izla was een verbinding van leven in gemeenschap en kluizenaarsleven. Het ideaal, waar iedere monnik naar streven moest, was het eenzame leven in een ergens in de nabijheid van het klooster, of zelfs op eenigen afstand er van gelegen alleen staande kluis of cel. Om zich op dit celleleven voor te bereiden, moest men eerst enkele jaren (normaal drie), in gemeenschap met andere beginnelingen doorbrengen in het eigenlijke klooster of coenobium. Had men dit er goed afgebracht, dan mocht men zich in de eenzaamheid terugtrekken om daar het volmáákte monniksleven te beoefenen. Het contact met het klooster bleef echter nog op verschillende wijzen behouden, zooals uit het volgende duidelijk zal zijn.

Het ideaal van den oosterschen monnik was niet vóór alles een leven van gehoorzaamheid, gelijk het dat later in het Westen werd. Het was veel meer een zich terugtrekken uit de wereld om zich met lichaam en geest te wijden aan God. Daarom schreef Abraham in zijn eersten canon de *šeljā,* d.w.z. „rust", ‚stilte", ‚stilzwijgen", „ingekeerdheid', „ingetogenheid", voor als den belangrijksten monniksplicht. Het is niet gemakkelijk duidelijk te omschrijven, waarin deze *šeljā* bestond. Ze werd als allereersten plicht voorgeschreven door Joseph Būsnaja, die haar beschreef als „de kalmte, waarin de mensch zich houdt buiten alle geruchten en alle beslommeringen dezer wereld en waarin alle deugden van het monniksleven beoefend worden" [1]). Išojahb van Adiabene noemt in een brief aan de monniken van zijn diocees de „liefde voor de rust" een der voornaamste kloosterlijke deugden, al noemt

1) ROC, 1898, 112-13. 2) ROC, 1899, 404.

hij ze dan niet op de eerste plaats [1]). Ook Isaac van Ninive spreekt uitvoerig over het begrip *šeljā* en legt dit op verschillende wijzen uit, echter zonder er een klare begripsbepaling van te geven. „Indien gij de *šeljā* wilt verkrijgen — aldus Isaac — wees dan gelijk een cherubijn, die zich niet bekommert om iets wat der aarde is; stel u voor, dat er in de schepping geen ander mensch is dan gij alleen en God, over wien gij peinst [2]). Of nog: „Wanneer ge u toelegt op de *šeljā,* moogt ge aan niets ter wereld meer denken dan aan datgene, wat tot de *šeljā* behoort" [3]).

Het reeds meermalen aangehaalde tractaat van Dadišo [4]) is geheel gewijd aan de beschrijving der *šeljā,* meer speciaal van de *šeljā* der *šābōᶜē asīrē,* d.w.z. der perioden van zeven weken, waaraan bepaalde verplichtingen verbonden waren. Dadišo schrijft „Een andere leefwijze is die der monnikenbeginnelingen, die in de gemeenschapshuizen der monniksnederzettingen wonen. Weer een andere is de leefwijze der monniken-celbewoners, die de *šeljā* der [afzonderlijke] weken onderhouden. Nog weer een andere is de leefwijze der monniken, die de verplichte zevenweeks-perioden onderhouden, d.w.z. de Vasten van onzen Heer, de Vasten der Apostelen, de Vasten der Profeten. Hiervan onderscheiden is de leefwijze der monniken, die eenzaam, buiten alle gemeenschapsverband, in woestijnen en woeste streken verblijf houden ... Nog weer een andere is de verheven en volmaakte leefwijze der monniken-anachoreten" [5]).

De *šeljā* der coenobieten in het coenobium, waar Dadišo van spreekt, bestond vermoedelijk in streng stilzwijgen, waar de regel dit gebood en in een zoo groot mogelijke ingekeerdheid bij het verrichten van den arbeid. Volgens can. 1 van den eersten Izlaregel kon men de *šeljā* verkrijgen door voortdurende lezing der H. Schrift en gebed, door handenarbeid en

1) o.c. II, 3; 112. 2) o.c., 143. 3) o.c., 150.
4) Een weergave van dit tractaat kan men vinden in A. Rücker, *Eine Anweisung für geistliche Übungen nestorianischer Mönche des 7. Jahrhunderts,* Oriens Christianus, 1934, 189-207.
5) *Woodbrook Studies,* VII, 78, 202.

overweging. Ze bestond dus niet in niets-doen, ook niet in werkloosheid of inertie, maar in het zich ver houden van alles, óók in gedachten, wat den monnik kon afleiden van zijn uiteindelijk streven: slechts te denken aan God en aan zijn eeuwig einddoel. Een zeer voornaam middel daartoe was: niet te spreken met anderen meer dan strikt noodzakelijk, ja zelfs den omgang met zijn medebroeders zooveel mogelijk te vermijden. Daartoe diende voornamelijk de kortere en de langere *šeljā.* De eerste was die der (gewone) weken. De monniken, die haar onderhielden, leefden alleen in een kluis op enkelen afstand van het coenobium en kwamen 's Zondags bijeen ter viering van de liturgische plechtigheden en het gebruiken van een gemeenschappelijken maaltijd. De tweede was die der perioden van zeven weken. De kluizenaars, die deze perioden onderhielden (enkele malen in het jaar, samenvallend met de langere Nestoriaansche vastentijden), kwamen gedurende dien tijd zelfs 's Zondags niet naar de kerk om de Eucharistie te ontvangen; Dadišo ried hen aan, op dien dag geestelijk te communiceeren en dan zeer speciaal de geheimen van Christus' Lichaam en Bloed te overwegen. Voelde iemand zich niet in staat tot het onderhouden der zevenweeksche *šeljā* in al haar gestrengheid, dan werden enkele verzachtingen geduld. Dadišo kende nog een vierde *šeljā,* de *šeljā* nl. die door sommigen in de kloosters werd onderhouden en die vermoedelijk bestond in blijvende opsluiting in een binnen het klooster gelegen cel. De vijfde *šeljā,* de allerzwaarste, was die der monniken, die ergens alleen in de woestijn woonden. Blijkens den aangehaalden tekst onderscheidde Dadišo ook hierin nog twee soorten, maar het verschil tusschen die twee is niet geheel duidelijk. Misschien bestond het in de wijze, waarop men zich in de wildernis terugtrok: ofwel slechts zóóver dat men bij tijd en wijle nog in contact kon komen met andere menschen, ofwel zóó dat alle verder contact onmogelijk was. Van deze laatste afzondering heet het ook, dat velen er niet tegen bestand waren,

zoodat men wél moest bedenken wat men deed, wanneer men er mee begon [1]).

In den Regel van Abraham is geen verbod van omgang met vrouwen opgenomen en wordt niet gewezen op het onderhouden van het celibaat. Dit laatste werd vermoedelijk zoozeer als vanzelfsprekend beschouwd, dat het niet extra in den regel werd vermeld. Bovendien sloot het beoefenen der *šeljā* noodzakelijk het celibaat in.

De tweede canon handelt over het vasten. Dit werd door de oude Syrische monniken — en door hen niet alleen — niet slechts als één der vele kloosterpraktijken beschouwd, maar als een der belangrijkste verplichtingen van den monnik. Celibaat, vasten en bidden waren van oudsher de voornaamste plichten van den Christelijken asceet. Men legde er zich op toe als op een taak en richtte zijn leven zóó in, dat men in staat was den zwaren last er van, vooral ook van het vasten, te dragen. De meest gewone vorm van vasten was, dat men slechts eenmaal per dag spijs tot zich nam, en wel 's avonds. Bar Hebraeus noemt dit laatste een algemeen oostersch gebruik, ook bij de leeken in zwang; zelfs mocht men zijn speeksel niet inslikken, behalve in geval van ziekte [2]). Sommige monniken gingen verder en aten slechts ééns in de twee dagen; anderen aten eens per week en van R. Hormizd heet het, dat hij slechts ééns in de 10 dagen spijs tot zich nam [3]). Simeon Stylites had zich aangewend, gedurende de veertigdaagsche vasten in het geheel niets te gebruiken, iets wat hem den eersten keer bijna het leven kostte. Later ging dit strenge vasten hem beter af, hoewel het hem zóó verslapte, dat hij tegen het einde der 40 dagen niet meer uit eigen kracht op de zuil kon blijven stáán, doch zich moest laten vastbinden.

Gelijk bekend, is reeds in het Oude Testament sprake van vasten en zelfs van streng vasten; men vergelijke Ps. 109 : 24: „Mijn knieën knikken van het vasten, mijn lichaam vermagert, het vet is weg". Daar was het echter voornamelijk bedoeld als daad van boete, om God te verzoenen; bij de monniken ging het echter in hoofdzaak om iets anders, al speelde het boetebegrip ook bij hen wel een rol. Hun doel bij het vasten was dubbel: van den eenen kant wilden ze aan de zinnen alle aangenaams onttrekken en aan het lichaam niet méér geven dan volkomen onontbeerlijk was, van den anderen kant trachtten ze door de verslapping der lichaamskracht het verzwakken der hartstochten te verkrijgen. Ook dit laatste was van kapitaal belang. In de levens der woestijnvaders kan men immer herhaaldelijk lezen, dat het bewaren der kuischheid hun zeer groote moeite kostte, daar onzuivere gedachten en begeerten hen zelfs op de meest afgelegen plaatsen achtervolgden. Tegen zulk een vijand als de duivel der onkuischheid moesten dan ook de meest drastische strijdmiddelen aangewend worden. Een der belangrijkste was het vasten en zoo is het te begrijpen, dat de monnik het vasten niet aanpaste aan zijn arbeid en wijze van leven, maar veeleer zijn leven aan het vasten. „Wanneer het lichaam verzwakt door vasten en ontbering, is de ziel geestelijk sterk door het gebed", aldus Isaac van Nineve, die aan doel en wezen van het vasten natuurlijk uitvoerige beschouwingen wijdt [1]).

Wannéér waren de monniken verplicht te vasten? Men vindt hierover in de monnikslitteratuur weinig bijzonderheden; het schijnt echter, dat zij, die zich met volle borst op de volmaaktheid toelegden, voortdurend vastten, zonder een dag over te slaan. Canon 9 van den eersten Izlaregel bepaalt, dat het vasten slechts gebroken mocht worden om reden van ziekte, aankomst van vreemdelingen, een lange reis, zwaren lichaamsarbeid gedurende den geheelen dag. Wie om een andere reden het vasten brak, moest buiten de kloosterlijke gemeenschap gesloten worden. Bar Hebraeus maakt melding van een kerkelijk verbod op Zaterdagen en Zondagen te vasten; om hier niet recht tegen in te gaan, aten de monniken 's avonds op de gewone wijze en ontnuchterden zij zich

1) Over de *šeljā* leze men nog Isaac v. Ninive, o.c., 131-132.
2) *Boek van de Duif*, II, 6; 546.
3) Vgl. Budge, o.c., I. CLIX.

1) o.c., 268.

's morgens door het eten van een kruimel [1]). De vastgestelde algemeene kerkelijke vastentijden onderhielden de monniken vaak door strenger te vasten dan gewoonlijk. In de Nestoriaansche kerk was het aantal dezer vastentijden zeer groot; zij, die ze alle onderhielden, vastten practisch wel gedurende de helft van het jaar [2]), maar het is niet geheel duidelijk in hoever, of voor wie, de verplichting gold ze alle te onderhouden.

Bij het vasten voegde men ook de onthouding van bepaalde spijzen, vooral van wijn. In navolging van het Oude Testament noemden de Syriërs dit *nĕzīrūtā,* „nazireaat". In hoever deze onthouding zich ook tot dierlijk voedsel uitstrekte is niet duidelijk; vleesch aten de monniken niet, maar uit een geschiedenis, voorgevallen in het klooster van R. Cypriaan en verhaald door Thomas van Marga, kan men opmaken dat visch niet verboden was, althans niet in dat klooster [3]). Als spijzen gebruikte men brood en groente; de echte asceten gebruikten het liefst een korst droog brood en rauwkost en hoogstens twee keer per week een eenvoudige soep [4]). Het genot van olie trachtten jonge en sterke asceten zich zoo lang mogelijk te ontzeggen. Joseph Būsnaja verbood 's zomers druiven, vijgen of andere zomervruchten te nuttigen [5]).

Ondanks dezen strengen leefregel werden vele monniken oud en hooren we niet dikwijls klachten over lichamelijke ongesteldheden, die toch van zulk een karig gebruik van voedsel het gevolg moesten zijn. Waarschijnlijk beschouwde men ze als onvermijdelijke gevolgen van het vasten en onthouden en sprak er daarom maar weinig over. Toch hooren we er zoo nu en dan van. Eens had Joseph Būsnaja veel last van zijn overdreven vasten en wilde hij wat graan gaan vragen om brood te bakken. Een blik op het kruisbeeld van zijn cel bracht hem echter van dit plan af en hij besloot uit liefde tot Christus liever te sterven, dan zijn voorgenomen

1) o.c., II, 6; 546.
2) Vgl. G. P. Badger, *The Nestorians and their rituals* (London, 1852), II, 187-188.
3) ThM., 394. 4) ROC, 1899, 388. 5) ROC, 1899, 388.

vasten te onderbreken [1]). Deze tekst geeft te verstaan, dat hij zich door zijn onmatige verstervingen zeer ziek voelde. Thomas van Marga verhaalt, dat Mar Elia's maag aangetast was door „koude en zwakte", vanwege het schrale voedsel, dat hij altijd gebruikt had [2]); R. Gabriël stierf aan een ingewandsziekte gepaard gaande met diarrhée, die vier maanden duurde: „gelijk vele andere heilige monniken (*qaddīšē*), die uit deze wereld zijn heengegaan en nog zullen heengaan" [3]). Vooral het laatste is veelbeteekenend. Toen O. H. Parry in 1892 Mesopotamië bezocht, kwam hij ook in een Syrisch klooster ten noorden van Midhiat, welks monniken slechts brood, groenten en vruchten aten; het gevolg was dat velen bij hem over hun lever klaagden [4]).

De derde canon van den Regel van Abraham betreft het gebed, het nachtwaken en de lezing der H. Schrift. Het gebed der monniken was tweevoudig en bestond uit de voorgeschreven kerkelijke getijden en de gebeden, die zij er uit devotie aan toevoegden. De getijden waren oorspronkelijk iederen dag zeven in getal en bestonden voor het grootste gedeelte uit het zeggen van psalmen. Het aantal psalmen, dat men bad, was niet gering. Volgens Bar Hebraeus, die in dezen slechts een getuige is van de Jacobietische traditie uit de XIIIde eeuw, baden de alleen wonende kluizenaars iederen dag het heele psalterium. Er waren er, die zich aan dezen regel niet gebonden achtten en zich vergenoegden met minder; sommigen deden over het psalterium een heele week, anderen zelfs een volle maand [5]). Men ziet, dat ook in dit opzicht de Syrische monniken zich niet gaarne aan vaste regels hielden en dat ze zich vrijheden veroorloofden, die voor hun westersche medebroeders eenvoudig ondenkbaar zouden zijn geweest. Geheel onverstandig handelden ze echter onder dit opzicht niet; Thomas van Marga verhaalt van den monnik Elia, dat deze altijd meer zorg had gehad de psalmen met aandacht te bidden, dan er zooveel mogelijk

1) ROC, 1898, 86. 2) ThM., 280. 3) ThM., 403.
4) O. H. Parry, *Six Months in a Syrian Monastery* (London, 1895), 207.
5) o.c., II, 5; 544.

per dag op te zeggen. Er waren namelijk monniken, die de 150 psalmen Davids wel tweemaal per dag baden, maar louter machinaal en zonder godsvrucht [1]).

De cenobieten verrichtten de kerkelijke getijden gemeenschappelijk en moesten dan natuurlijk allen dezelfde psalmen en gebeden zeggen. Aan dit „koorgebed" namen de tot de kloostergemeenschap behoorende kluizenaars eens per week deel, nl. op Zon- en feestdagen. Op die dagen ontvingen ze de H. Eucharistie en gebruikten ze ook gemeenschappelijk den maaltijd met de cenobieten in den refter van het klooster. Men hield er in het algemeen streng de hand aan, dat allen op de vastgestelde uren aan de getijden deelnamen. Uitzonderingen hierop werden nauwelijks toegelaten; can. 4 van den tweeden Izlaregel is zeer streng op dit punt. Toch vindt men wel uitzonderingen: Abba Joseph van Bēt ᶜAbē kwam bv. nooit in de kerk [2]), doch deze monnik was een zonderling en verliet naderhand het klooster om zich in de wildernis aan zware boetplegingen te gaan wijden.

In een modern westersch koor van kloosterlingen of geestelijken is het vanzelf sprekend, dat ieder zijn vaste plaats heeft en dit moet in Syrië ook wel min of meer het geval geweest zijn. Toch lezen we, dat Joseph Būsnaja in het klooster van R. Hormizd een tijd lang de gewoonte had, plaats te nemen tússchen de beide koren [3]), een echt voorbeeld van oostersch gebrek aan zin voor orde.

Verder moesten de monniken een deel van den dag wijden aan het lezen der H. Schrift. Hieruit volgt, dat Abraham aan de zijnen den eisch stelde, te kunnen lezen alvorens aangenomen te worden, een eisch, dien we in de canones van Rabula nog niet vinden. Dit is van groot belang geweest voor de Nestoriaansche kerk, daar het kunnen lezen de studie heeft bevorderd en de Nestoriaansche kloosters zoodoende centra zijn geweest van geleerdheid en ontwikkeling. Men beperkte zich immers niet tot het lezen van den Bijbel; men las ook de ascetische werken der vaders, de levens van heilige monniken,

1) ThM., 277. 2) ThM., 60. 3) ROC, 1898, 81.

en ten slotte ook theologische werken. In de Jacobietische kloosters uit den tijd van Bar Hebraeus was het voorgeschreven 's morgens vroeg vier hoofdstukken uit de evangelies te lezen en 's avonds één uit de Handelingen, één uit Paulus en één uit de katholieke brieven [1]). De Regel van Abraham schreef o.a. voor, dat de monnik, die wanneer de getijden moesten gezegd worden, het eerst het koor binnentrad, beginnen moest met hardop uit de H. Schrift voor te lezen; dit was bedoeld om de later binnenkomenden de gelegenheid te ontnemen met elkaar gesprekken te voeren.

Theologische studiën werden den monnik, die een heilig, ascetisch leven wilde leiden, in den regel door de monniksvaders ontraden. De reden hiervan was ongetwijfeld de echt oostersche gerichtheid op het praktische: de monnik had zich als doel gesteld in vereeniging te leven met God; wat gingen hem dan de subtiliteiten der theologen, of erger, der heidensche wijsgeeren aan? Wanneer dus de derde canon van Abraham zoo sterk den nadruk legt op het „lezen", dan is hiermede bedoeld het lezen der H. Schrift en van stichtelijke monnikslectuur. Joseph Būsnaja „avertissait les frères qui voulaient demeurer dans la solitude de ne pas se livrer à l'étude. Il leur disait: mes enfants, cette voie du silence ne comporte point de mélange; de même qu'il ne convient pas de semer ensemble du froment et de l'orge" [2]). Toch was Būsnaja een geleerde; op bevel van zijn geestelijken leidsman had hij studies gemaakt te Mossoel en had hij zich pas daarna in de eenzaamheid terug getrokken.

Een zeer belangrijke ascetische oefening, waarover de beide Izlaregels echter niet uitdrukkelijk spreken, was het nachtwaken. Zij stamt uit de oudste tijden van het Christendom en werd door alle oude monniken vlijtig beoefend [3]). De legenden van Syrische monniken verhalen van asceten, die weinig of haast niet sliepen. Men waakte 's nachts, niet alleen omdat dit een oude Christelijke gewoonte was, maar vooral

1) o.c., II, 4; 542-43.
2) ROC, 1898, 108.
3) Vgl. Besse, *Les Moines d'Orient* ..., 340.

omdat men het lichaam den aangenamen slaap niet wilde gunnen, die den monnik mocht doen verslappen in zijn ijver. Ook achtte men den nacht beter geschikt voor het gebed, daar 's menschen geest dan vrijer is van zorgen en verstrooiende gedachten. Als regel schijnen de meeste monniken echter een normaal aantal uren per dag te hebben geslapen. Bar Hebraeus geeft ten minste als norm: de twee eerste uren van den nacht moeten doorgebracht worden in gebed en overweging; dan moeten de completen gezegd worden, waarna de monnik kan slapen tot middernacht; dan moet hij het laatste gedeelte van zijn getijden bidden, na afloop waarvan hij in zittende houding verder mag slapen, voor het geval hij zich tegen den slaap niet kan verzetten. In het laatste geval moet hij echter zorgen, dat het zoo min mogelijk door anderen bemerkt wordt en er in ieder geval twee uur vóór het einde van den nacht een einde aan maken [1]). Alles bijeen mochten de Jacobietische monniken van de XIIIde eeuw 's nachts dus acht uur slapen verminderd met den tijd, die noodig was voor de getijden. Deze laatste namen vermoedelijk wel enkele uren voor zich in beslag, maar het daardoor geleden verlies werd weer goedgemaakt door de siësta, die Bar Hebraeus uitdrukkelijk vermeldt [2]).

De verplichte nachtwaken hield men van Zaterdag op Zondag en vóór feestdagen. Volgens Bar Hebraeus was het de gewoonte van velen, een derde deel van den nacht te waken, n.l. twee uur in het begin en twee uur aan het eind van den nacht, en de overige twee derden te slapen [3]). De Jacobietische monniken brachten dus *iederen* nacht minstens vier uur wakend door. Anderen, voegt Bar Hebraeus er aan toe, waken gedurende de helft van den nacht, terwijl de volmaakten het voorbeeld volgen van Arsenius, die alle Zaterdagen 's avonds de zon den rug toekeerde en den geheelen nacht door zóó bleef staan, totdat hij haar den volgenden morgen weer voor zich zag opgaan [4]). Het spreekt natuurlijk vanzelf, dat vele

1) o.c., I, 4; 542-43. 2) o.l., I, 4; 542.
3) o.c., II, 5; 543. 4) l.c.

naar de volmaaktheid strevende monniken niet tevreden waren met slechts ééns per week een speciale nachtwake te houden. Thomas van Marga verhaalt dat Cyriacus, 18de overste van Bēt ʿAbē (volgens Budge ontving hij de tonsuur omtrent 740/50) [1]) zelfs de gewoonte had aangenomen, gedurende het nachtwaken op één been te staan; met een leeren riem had hij dan het andere been zóó saamgebonden, dat het niet kon zakken; wanneer hij van uitputting neerviel, ging hij op het andere been staan, tot de dageraad aanbrak. De oude Chĕnan-Išo verhaalde later aan Thomas van Marga, dat hij meermalen had gezien, dat Cyriacus op deze wijze volkomen uitgeput raakte, maar door zijn groote vurigheid lang ongevoelig bleef voor zijn vermoeidheid [2]).

In het algemeen vindt men bij Thomas van Marga weinig bijzonders over het nachtwaken, daar dit als de meest gewone zaak ter wereld werd beschouwd. Isaac van Ninive beschouwde het als de belangrijkste oefening van ascese, daar de geest van den mensch 's nachts vrijer is van zorgen en minder verstrooid dan overdag, zoodat hij dan beter en gemakkelijker, al biddend, in God kan opgaan [3]). Volgens denzelfden auteur moest men, zoolang men daartoe in staat was, gedurende de nachtwake staan; pas wanneer men erg vermoeid raakte, mocht men gaan zitten [4]). Op dezelfde plaats wijst hij er nog op, dat men de wake op verschillende wijzen kan doorbrengen: met het zingen van psalmen, van hymnen, van liturgische teksten of met het lezen der H. Schrift. Het is dus duidelijk, dat bij het houden der nachtwaken een groote vrijheid bestond, zoowel wat betreft de wijze, waarop men ze doorbracht, als wat den duur en het aantal er van betreft. Een verstandig man als Bar Hebraeus schreef voor, dat ieder moest waken naar vermogen; weinig eten, weinig lichamelijke arbeid gedurende den dag en een middagdutje waren volgens hem zeer geschikt om 's nachts den slaap te kunnen bedwingen [5]).

1) o.c.,I, CXIII. 2) ThM., 219. 3) o.c., 134.
4) o.c. 548-49. 5) o.c., II, 5; 544.

Voor de organisatie van het kloosterleven op den Izla is van fundamenteel belang canon 10 van den eersten regel, aangevuld door canon 13 van den tweeden. Hieruit, en uit alles wat we uit latere bronnen weten, blijkt het dubbele karakter van het door Abraham ingevoerde kloosterleven. Zooals gezegd, werd het eerste klooster op den Izla, nabij Nisibis gebouwd. Deze berg maakt deel uit van het complex van den z.g. Ṭūr Abdīn, een bergachtig landschap aan den bovenloop van den Tigris, dat in den loop der tijden een der toevluchtsoorden is geworden van de steeds meer naar het Noorden teruggedrongen Syrische Christenen. Het was beroemd door zijn groot aantal kloosters en door de monniken, die er verspreid in kluizen leefden; vandaar dat de Arabieren er den naam van Ṭūr Abdīn aan gaven, d.i. „berg der dienaren", d.w.z. der dienaren Gods, der monniken. Men heeft hem wel eens den Syrischen Athos genoemd en niet geheel ten onrechte. Uit de beschrijvingen, die o.a. Thomas van Marga geeft, en uit de resten van nu nog bestaande kloosters kan men zich een beeld vormen van het type der kloosters, die Abraham stichtte.

Het centrum van heel het kloosterlijke gebouwencomplex was de kloosterkerk. Deze werd meestal gebouwd volgens een type, dat nogal afweek van de voor de leeken gebouwde kerken en dat in zijn vormen sterk herinnert aan de oude Babylonische tempels. Daar omheen verrezen, in den regel zonder veel stijl, de andere kloostergebouwen. De voornaamste daarvan waren de eetzaal, de slaapgelegenheid, de keuken, de werkplaatsen. Het geheel werd genoemd *qĕnōbīn* (= κοινόβιον), coenobium. Thomas van Marga gebruikt liever het Syrische woord *gawwā* (letterlijk: middelste, algemeene), dat echter, behalve „kloostergebouw" ook de gemeenschap der monniken kon aanduiden, of ze in het klooster woonden of daarbuiten [1]). Rond het klooster strekte zich het kloosterdomein, d.w.z. de aan het klooster behoorende grond uit. Volgens Thomas van Marga had het klooster,

1) Vgl. hierna, blz. 55.

waarvan R. Gabriël overste was, een *waᶜdā,* hegeen Budge vertaalt door „precincts" [1]); *waᶜdā* beteekent echter „afgepaalde ruimte", zoodat men het in dit geval kan vertalen door „grens van het kloostergebied". Deze grens was natuurlijk op een of andere wijze zichtbaar, maar van een muur, die het heele kloosterterrein omsloot, behoeft niet sprake te zijn. Rond het klooster, dichtbij of verder af, lagen de cellen der tot de kloostergemeenschap behoorende kluizenaars.

Zooals gezegd, gold het kluizenaarsleven als het eigenlijke doel van hem, die in het klooster zijn intrede deed. Vóór men echter verlof kreeg, zich in een cel terug te trekken en een eenzaam leven te gaan leiden, moest men enkele jaren in het coenobium hebben doorgebracht. Daar oefende men zich (en werd men geoefend) in gebed, vasten, waken, naastenliefde, handenarbeid en alle monniksdeugden, vooral de nederigheid en de gehoorzaamheid. Wanneer en hoe werd men echter tot het klooster toegelaten? Canon 17 van den tweeden Regel verbiedt, knapen in de gemeenschap op te nemen. Thomas van Marga verhaalt hoe dit bij hooge uitzonderling tóch geschiedde, nl. met Joḥannan van Dajlūn, die de tonsuur ontving nog vóór hij den hiervoor vereischten leeftijd had bereikt. Hij had deze uitzondering te danken aan de wonderbare omstandigheden, waaronder zijn geboorte had plaats gevonden. Dáárom besloten de *sābē qaddīšē* (= heilige grijsaards, waarschijnlijk een soort raad van oudsten) van het klooster voor hem een uitzondering te maken op den gewonen regel, die geen knapen in het klooster duldde [2]). Het middeleeuwsch westersch gebruik, kinderen als oblaten aan een klooster te schenken, om ze daar tot monnik te laten opvoeden, bestond bij de Syriërs dus niet.

Men werd monnik door het ontvangen van kruinschering en monnikskleed. Ontving men deze aanstonds na zijn opname in de monniksgemeenschap, of moest men eerst nog een proeftijd, een „noviciaat" doormaken? Wat de Nestoriaansche monniken betreft, staat men hier voor een moeilijke

1) ThM., 393; Budge, o.c., II, 666. 2) ThM., 97.

vraag. De beide regels van den Izla (I, can. 10 en II, can. 13) beschouwen immers zeer klaarblijkelijk den tijd dien de monnik in het coenobium moest doorbrengen (gewoonlijk drie jaar) als een proeftijd. Na afloop daarvan kreeg men ófwel verlof, zich in een cel terug te trekken, ófwel men werd „in vrede" weggezonden. Dit laatste geschiedde slechts, wanneer men zich niet gedragen had, zooals het een monnik betaamt; de uitdrukking „in vrede" wijst er echter op, dat het wegzenden als iets normaals werd beschouwd, hetgeen den schijn wekt dat de monnik er door van zijn verplichtingen ontslagen werd.

In andere teksten leest men echter uitdrukkelijk, dat men habijt en tonsuur ontving onmiddellijk vóór men in de gemeenschap werd opgenomen, terwijl het ontvangen dezer beide algemeen als onherroepelijk werd beschouwd. J. S. Assemani heeft een uittreksel gepubliceerd van den tekst van twee oude Nestoriaansche ritueelen van monnikstonsuur en kleeding, ontleend aan een codex uit 1556/7. Volgens het eerste ritueel, het oudste en het kortste, ontving de postulant het habijt na eerst 50 dagen te zijn beproefd. In aanwezigheid der andere monniken moest hij dan gaan zitten op het kleed, dat hij ging ontvangen, terwijl het hoofd der gemeenschap tot hem sprak: „Zie, zoon, dit kleed is een kleed van het graf; beschouw u daarom van nu af als gestorven aan de wereld", enz. Dan knipte hij den postulant de kruin, bekleedde hem, nadat hij eerst het wereldsch kleed had uitgetrokken, met de monnikspij, gordde hem een riem om, zette hem een kap op het hoofd, legde hem een mantel om de schouders en deed hem een kruis om den hals, daarbij telkens toepasselijke woorden zeggend [1]).

Het langere ritueel is in wezen hetzelfde als het voorafgaande, alleen zijn de formules uitgebreider. Van 50 dagen voorbereiding is geen sprake; misschien dat Assemani het niet noodig heeft geacht, deze nog eens te vermelden. Vóór de kruinschering teekende de overste het hoofd van den

1) Bibl. Or., III, 2; CM-CMI.

postulant met het kruisteeken, zeggende: „Geteekend worde N.N. voor het werk van het kloosterleven, voor de beoefening der heiligheid en der gehoorzaamheid aan zijn geestelijke broeders en vaders, in den naam van den Vader en den Zoon en den Heiligen Geest". Na afloop van de geheele plechtigheid sprak de overste: „Afgezonderd, geheiligd, vervolmaakt, bevestigd is N.N. om monnik te zijn en de heiligheid te beoefenen, in den naam van den Vader en den Zoon en den Heiligen Geest" [1]).

Uit beide teksten, maar vooral uit den laatsten, is duidelijk dat hij, die eenmaal tonsuur en habijt had ontvangen, voor goed monnik was. Beide waren voor hem hetzelfde als het afleggen der geloften (der „professie") dat was en nóg is voor de westersche kloosterlingen. Van een professie is overigens in de Syrische teksten nergens sprake; om het tijdstip aan te duiden, waarop iemand monnik was geworden zeide men, dat hij dan en dan de tonsuur had ontvangen [2]). Kleeding en tonsuur golden daarom impliciet als een professie: wie er zich vrijwillig aan onderwierp, werd geacht de verplichtingen van het monniksleven op zich te nemen.

In de vele levens van vrome monniken, die Thomas van Marga heeft beschreven in zijn Monniksgeschiedenis, is nergens sprake van een noviciaat. Men krijgt integendeel overal den indruk, dat de monnik met het ontvangen van het habijt den beslissenden stap had gedaan.

Volgens Bar Kaldūn eischte Būsnaja van allen, die monnik wilden worden, dat ze eerst gedurende 50 dagen moeilijk en zwaar werk verrichtten, zonder dat zij in de gemeenschap werden opgenomen. Daarna ontvingen zij de tonsuur als een tweede doopsel en werden dan toegelaten tot het leven in het coenobium [3]). Uit de vergelijking van tonsuur met doopsel blijkt, dat deze als even onherroepelijk werd beschouwd als het sacrament. Toen Joseph Būsnaja zelf in het klooster was aangekomen, ging hij eerst een korte poos in

1) o.c., CMII.
2) Vgl. ThM., 81; 225; ROC, 1899, 385.
3) ROC, 1899, 384-386.

de leer bij een ouden en wijzen monnik, die hem inwijdde in de plichten van het gemeenschapsleven en hem daarna naar de communiteit terug zond [1]). Het is niet geheel duidelijk, of dit geschiedde vóór of na het ontvangen der tonsuur, maar in verband met het voorafgaande zou het heel goed daar vóór kunnen geschied zijn.

Assemani bevestigt verder nog uitdrukkelijk, dat de Nestoriaansche monniken van zijn tijd (XVIIIde eeuw) de gewoonte hadden, de postulanten na 50 dagen proeftijd toe te laten tot de tonsuur. Hij meent echter, dat dit niet in overeenstemming was met de oude gewoonten der oostersche monniken en zelfs niet met die der vroegere Nestorianen. Als bewijs voor het laatste moeten dan de beide Regels van den Izla dienen [2]). Het is echter zeer de vraag of men uit deze laatste mag besluiten, dat de cenobiet die het klooster „in vrede" verliet, ook het monniksleven mocht vaarwel zeggen. De opname in den monniksstand werd immers ook reeds vóór Abraham van Kaškar als onherroepelijk beschouwd; dit feit is zoo bekend, dat het hier niet nog eens behoeft te worden bewezen [3]). Daarom lijkt het niet onmogelijk, dat de cenobiet, dien men „in vrede" liet gaan, nu maar moest zien in een ander klooster terecht te komen om daar zijn geluk te beproeven, of anders een levenswijze te kiezen, die het meest overeenkwam met zijn eenmaal aangegane verplichtingen. Er is zelfs een geval bekend, waarin iemand na het eerst vier jaar in het eene klooster te hebben geprobeerd, daarna naar een ander vertrok, waar hij echter óók niet tot het kluizenaarsleven werd toegelaten; toen bleef hij zijn leven lang cenobiet [4]). Toegegeven moet worden, dat deze oplossing niet onder álle opzichten bevredigend is; ze is daarom slechts als een voorloopige bedoeld. Om tot een volkomen zekere conclusie te komen, zou een veel uitgebreider bronnenmateriaal onderzocht moeten worden dan voor deze studie moge-

1) ROC, 1897, 377. 2) Bibl. Or., blz. CMIII-CMIV.
3) Men vergelijke bv. Basilius, in PG XXXI, 949; den 16den disciplinairen canon van het Concilie van Chalcedon (45), enz.
4) ROC, 1899, 458.

lijk was. Misschien zou dan óók blijken, dat niet in alle kloosters op dit punt dezelfde regel gevolgd werd. Voorloopig nemen we echter als het meest waarschijnlijke aan, dat de tijd, dien men in de hervormde Nestoriaansche kloosters in het coenobium moest doorbrengen, geen vrije proeftijd was, die aan de definitieve opname in den monniksstand voorafging, maar slechts een oefentijd, die aan het kluizenaarsleven voorafging.

Over de practijk der Jacobietische monniken slechts het volgende. In het *Boek van de Duif* behandelt Bar Hebraeus het geval van den monnik, die bij het naderen van het tijdstip, dat hij een cel zal moeten gaan betrekken, voor de moeilijkheden van het eenzame kluizenaarsleven terugdeinst en er over denkt het kloosterleven op te geven [1]). Zulk een monnik, zegt Bar Hebraeus, tracht zich onder meer wijs te maken, dat het in de „wereld" beter voor hem is dan in het klooster; dat hij ook in het huwelijk God kan behagen; dat heilige mannen als Moses, David, Petrus en anderen gehuwd waren, enz. Is de beginneling in zulk een toestand geraakt, dan moet, zegt Bar Hebraeus, zijn geestelijke leidsman hem wijzen op het verkeerde van zijn gedrag en trachten hem tot betere gedachten te brengen. Hij moet hem wijzen op teksten als Luc. 9 : 62: „Wie zijn hand aan den ploeg slaat en achterwaards blikt is niet geschikt voor het koninkrijk Gods", op de voortreffelijkheid van den maagdelijken staat, de moeilijkheden van het huwelijk, het gevaar, dat men loopt wanneer men niet op eerlijke wijze aan den kost kan komen, de ondeugden en zonden waartoe men in de wereld gemakkelijk kan verleid worden, enz. Bij dit alles vindt men echter geen verwijzing naar het onverbrekelijk karakter der bij het ontvangen van kruinschering en monnikskleed aangegane verplichtingen, hetgeen men toch op de eerste plaats zou verwachten. Beschouwde Bar Hebraeus deze verplichtingen dan als niet zoo streng, of misschien zelfs als niet bestaand? Of werd misschien bij de Jacobieten de tonsuur later gegeven? Volgens

1) o.c., I, blz. 533/34.

Assemani kenden de Jacobieten één jaar proeftijd, alvorens zij tot het ontvangen der tonsuur werden toegelaten [1]). Wanneer men nu veronderstelt, dat zij na dit jaar reeds de cel betrokken, is de tekst van Bar Hebraeus heel begrijpelijk. Onmogelijk is deze veronderstelling niet, daar Bar Hebraeus niet zegt, hoe lang men in het coenobium moest doorbrengen; of ze echter waarschijnlijk is, is een heel andere zaak. Van den anderen kant moet men ook bedenken, dat in de XIIIde eeuw de tucht onder de monniken in zooverre verslapt was, dat men het huwelijk van een monnik niet onder alle opzichten voor ongeoorloofd hield. Een zékere uitleg van den tekst van Bar Hebraeus is hiermede echter niet gegeven. Men kan er slechts uit besluiten, dat Jacobietische cenobieten uit de XIIIde eeuw het klooster somtijds verlieten om in de „wereld" terug te keeren, hetgeen ze dan gaarne als een geoorloofde daad voorstelden. Verder, dat dit gedrag door de Jacobietische geestelijke schrijvers werd afgekeurd.

Het coenobium, d.w.z. het centrale kloostergebouw waar men het gemeenschappelijke leven beoefende, stond onder direct gezag en oppertoezicht van den monnik, die de zorg had over de tijdelijke zaken van het klooster, den „procurator" of „oeconoom" zooals de titel bij ons luidt. Hij droeg in het Syrisch verschillende namen, waarvan de meest karakteristieke die is van *rabbajtā,* d.w.z. „hoofd van het huis", nl. van het coenobium. Andere namen waren: *'epitrawpā* (= ἐπίτροπος), *jāṣōpā* (= curator, verzorger), *mĕparnĕsānā* (= provisor). De *rabbajtā* was de tweede persoon in het klooster en verving het „hoofd der gemeenschap", d.w.z. den overste of abt, bij diens afwezigheid. Er waren verder ook ondergeschikte ambten, o.a. die van hoofden der werkplaatsen. Zoo blijkt bv. uit een door Thomas van Marga meegedeelde geschiedenis, dat er in Bēt ᶜAbē een monnik-pottenbakker was, die jeugdige cenobieten onder zich had [2]).

1) Bibl. Or., II, Dissertatio de Monophysitis (de bladzijden van dit hoofdstuk zijn niet genummerd).
2) ThM., 255.

Ook verhaalt Thomas van Marga, dat de monnik Paulus, later abt, „gastenverzorger" was [1]). Vermoedelijk wil dit niet alleen zeggen, dat hij zich in zijn cel zoo bijzonder op de gastvrijheid toelegde, maar dat hij de officieele „gastenmeester" van het klooster was, er mee belast de gasten te ontvangen en voor hen te zorgen. Gezien de oostersche opvatting van de gastvrijheid, ook nú nog door de bezoekers van Syrische kloosters geprezen, was dit een zeer belangrijk ambt. Iedere kloosterkerk had ook haar koster; deze droeg in het Syrisch den uit het Grieksch afgeleiden naam van *kankājā,* daar hij dienst deed in de κόγχη, d.w.z. de schelpvormige absis van de kerk, waar het altaar stond. Van verschillende monniken, die tegelijk de zaken der gemeenschap leiden, is sprake in de geschiedenis van Šūbḥal-Išo [2]).

Was men eenmaal als monnik tot de gemeenschap der cenobieten toegelaten, dan moest men, alvorens men zich als kluizenaar in een cel mocht terugtrekken, drie jaar in het cenobium „dienen" (regel II, can. 13). Indien de oversten na deze drie jaren van meening waren, dat iemand voor het leven in de cel (nog) niet geschikt was, dan konden zij dezen tijd verlengen. Joseph Būsnaja bleef op raad van zijn leidsman vier jaar in het coenobium [3]). Zelf ried hij naderhand aan, niemand tot het kluizenaarsleven toe te laten, die nog geen teekenen had gegeven van hoogeren ijver [4]). Van R. Hormizd heet het, dat hij zeven jaar in het coenobium is geweest, terwijl R. Gabriël er tot zijn dood bleef, 35 jaar lang [5]). Deze had het eerst vier jaar als cenobiet geprobeerd in het klooster van R. Hormizd; vandaar was hij vertrokken naar het klooster van Bēt Ṣajjārē, waar men hem voorschreef het cenobietenleven nog eens over te doen. Na een jaar aan den molen te hebben gewerkt, werd hij aangesteld tot koster, omdat het „de wil van Christus" was, dat hij God aldus zou dienen [6]). Tusschen de regels van dit verhaal moet men natuurlijk lezen, dat Gabriël voor het celleleven niet deugde en dat men hem daarom een andere levenswijze voorschreef.

1) ThM., 365. 2) ThM., 256. 3) ROC, 1897, 378.
4) ROC, 1898, 389. 5) ROC, 1899, 458. 6) ROC, l.c.

Bij Thomas van Marga leest men nog, dat een *šarwājā,* d.i. een beginneling, novicius, niet te lang in het coenobium mocht gehouden worden, naar het bevel der vaderen: „Een beginneling moet niet te lang de gemeenschap dienen, opdat de duivels hem geen kwaad doen" [1]). Wat hier achter steekt, is niet gemakkelijk te raden. Het leven in gemeenschap had natuurlijk zijn moeilijkheden, die het eenzame kluizenaarsleven niet kende, maar omgekeerd was dit minstens evenzeer het geval. Bovendien zagen we hiervoor, dat Būsnaja de cenobieten eerder later dan vroeger tot het celleleven wilde toelaten en deze uitspraak van Būsnaja zou gemakkelijk met die van anderen zijn te vermeerderen. Toen Bar Kaldūn in het klooster trad, vond hij er 50 cenobieten tegen 150 broeders in de cellen [2]); wanneer men nu veronderstelt, gelijk men zeker mag doen, dat de toevloed van nieuwelingen in dit klooster normaal was, dan kan men hieruit besluiten, dat de monniken er gemiddeld een vierde deel van hun kloosterleven in het cenobium doorbrachten. De door Thomas van Marga aangehaalde tekst is misschien wel aldus uit te leggen: men werd monnik met de bedoeling kluizenaar te worden; werd dit laatste door de oversten onredelijk lang uitgesteld, zonder dat de monnik er door zijn gedrag aanleiding toe had gegeven, dan kon dit aanleiding geven tot ontevredenheid van de zijde van den monnik. Het kan echter ook zijn, dat de aangehaalde tekst de opvatting van sommigen uitdrukt, die van meening waren, dat slechts het kluizenaarsleven volkomen beschermde tegen de gevaren, die den naar de volmaaktheid strevenden mensch bedreigen, zoolang hij nog in aanraking komt met andere menschen en, zij het dan slechts weinig of indirect, met de buitenwereld.

In verschillende teksten worden de cenobieten ook *šarwājē,* d.w.z. beginnelingen, novicii, genoemd. Mystieke en ascetische schrijvers als Isaac van Ninive en Bar Hebraeus gebruiken dit woord geregeld in den zin van beginneling in het geestelijk leven, beginneling in het streven naar de volmaaktheid. Daar nu het monniksleven als het streven naar de volmaaktheid bij uitstek werd beschouwd, als toegepaste ascese, is het begrijpelijk, dat voornamelijk de cenobieten beginnelingen werden genoemd. Vermoedelijk was het echter geen term, die de cenobieten als zoodanig aanduidde, naar analogie van de „novicen" van een modern westersch klooster in Europa. Het was meer een ascetische dan een juridische term [1]).

1) ThM., 218. 2) ROC, 1899, 458.

Wanneer de tijd, dien men in het coenobium moest doorbrengen, ten einde liep en de oude en wijze monniken van het klooster het goedvonden, mocht men zich terugtrekken in een cel (*qellītā*) om zich daar, alleen met zichzelf en met God, hoofdzakelijk aan de beschouwing en het gebed te wijden. De cellen der kluizenaars lagen verspreid in den omtrek van het klooster, dicht er bij of ook wel verder er vandaan. Het laatste was bv. het geval met de cel van den monnik Narses van Bēt ᶜAbē. Nadat deze het coenobium verlaten had, bouwde hij zich een kleine cel, „ver van het coenobium" [2]). Abba Joseph, eveneens van Bēt ᶜAbē, bouwde een cel in het dal Dakja [3]). Andere monniken van Bēt ᶜAbē woonden in Gar Kahnē [4]), of nog ergens anders [5]). De juiste ligging van al deze plaatsen is ons vrijwel onbekend, maar het bovenstaande laat wel zien hoe verspreid de monniken woonden. Aangezien alle monniken verplicht waren iederen Zondag in de kloosterkerk de viering der liturgie bij te wonen en aangezien toch eenig contact met het klooster mogelijk moest blijven, mag men wel veronderstellen, dat de meeste cellen niet verder dan enkele uren gaans van het hoofdgebouw verwijderd lagen.

Het verlaten van het coenobium schijnt niet zonder eenige plechtigheid te zijn geschied. Zoo verhaalt Bar Kaldūn, dat zijn meester Būsnaja eerst het gebed van alle broeders vroeg, vóór hij de cel betrok [6]). Wat de cel zelf betreft, deze moet men zich niet voorstellen als slechts uit één ruimte bestaande.

1) In strijd met het boven gezegde duidt Isaac van Ninive er de cenobieten als zoodanig mee aan in o.c., 603.
2) ThM., 296. 3) ThM., 319. 4) ThM., 108, 126, 211, 5) ThM., 209. 6) ROC, 1897, 378.

Die van Joseph Būsnaja bestond uit twee holten in de rots en een kleinen hof, een plaatsje, ervóór [1]). Uit de wijze, waarop Thomas van Marga over de „cellen" der monniken spreekt, blijkt dat ook hij onder de „cel" de heele monnikswoning verstond, het open plaatsje ervóór inbegrepen. Zoo zegt hij, dat „in" de cel van een ouden, niet met name genoemden monnik van Bēt ᶜAbē en „in" die van Narses een olijfboom stond [2]); hij spreekt over het open plaatsje (*dartā*) van de cel van Cyriacus [3]), van den put in die van Elia [4]), enz.

Het vertrek, waarin men woonde, was in den regel klein. Bar Hebraeus, vertegenwoordiger der Jacobietische traditie, schreef voor, dat de monnik-kluizenaar een kleine cel, hol of hut, of zelfs in het geheel geen vaste woonplaats mocht bezitten [5]). De „cel" mocht volgens hem niet grooter zijn dan 12 span (= 2½-3 m) lang, breed en hoog [6]). Aangezien Bar Hebraeus deze 12 span in het kubiek opgeeft als maat der „cel", en het niet duidelijk is, of hij daar alleen maar het woonvertrek mee bedoelt, is het mogelijk, dat hij het bestaan van meer vertrekken uitsloot. In dat geval was de Jacobietische kluizenaarswoning van nog armoediger type dan de Nestoriaansche.

Van binnen moest de cel er al even armelijk uitzien als van buiten; Bar Hebraeus stond slechts huisraad van klei, hout of kalebas toe [7]). Het kwam voor, dat men de wanden van zijn cel beschilderde met teksten [8]). Ook gebeurde het, dat monniken hun moeder bij zich lieten wonen [9]); deze woonde dan vermoedelijk in een vertrek, dat zij aan hun eigen cel toevoegden of er dichtbij bouwden, gelijk Thomas van Marga verhaalt van een zekeren monnik Paulus [10]). Het gedrag van zulke monniken wordt door Thomas van Marga zeer geprezen; hij zag er dus geen inbreuk in op het algemeene verbod, vrouwen bij zich te laten wonen. Gevallen als deze waren hoogstwaarschijnlijk géén regel; zij kwamen vermoedelijk

1) ROC, 1897, 392. 2) ThM., 225; 296. 3) ThM., 243.
4) ThM., 272. 5) o.c., I, 3; 526.
6) Vgl. Wensinck, *Bar Hebraeus' Book of the Dove*, CXVII.
7) l.c. 8) ThM., 80. 9) ThM., 116. 10) ThM., 365.

slechts voor, wanneer het er om ging, een behoeftige moeder, die geen middelen van bestaan meer had, te ondersteunen.

In hun cellen moesten de monniken, voor zoover ze dit konden, voor eigen levensonderhoud zorgen. Dit deden ze door een stukje grond te bebouwen, olijfboomen of wijnstokken te planten en van de opbrengst er van te leven, en ook al door een of ander handwerk te beoefenen. Daarbij kwamen dan ongetwijfeld nog de giften en gaven der geloovigen, die de monniken in hun cellen opzochten (althans voor zoover dezen van zulke bezoeken gediend waren) om hun raad in te winnen, hun zegen te ontvangen of door hun gebed van ziekten verlost te worden. Wat ze zichzelf niet konden verschaffen, konden zij uit het coenobium betrekken. Aangezien de meesten de gewoonte hadden streng te vasten, waren de behoeften der kluizenaars, vooral der meer volmaakten onder hen, zeer gering en behoefden zij dus niet al te veel tijd te besteden aan de zorg voor het levensonderhoud. Het overige van den dag wijdden zij aan gebed, vrome lezing en overweging. Wanneer zij zich daarmee niet bezig hielden, moesten ze handenarbeid verrichten, om niet tot luiheid te vervallen.

Dat de broeders in de cellen een tot op zekere hoogte zelfstandig leven leidden, blijkt nog uit het volgende. Volgens can. 10 van den eersten Izlaregel mochten zij hun vroegere medebroeders in het coenobium met niets lastig vallen; de gemeenschap moest hen echter in hun behoeften naar vermogen bijstaan. Volgens can. 15 van den tweeden regel was het hun verboden in het klooster brood te bakken, behalve dan in geval van ziekte of wanneer andere werkzaamheden het hun onmogelijk maakten dit in eigen cel te doen. Canon 22 en 23 schrijven voor, dat de *rabbajtā* of procurator er voor moest zorgen, dat het niemand aan het noodige ontbrak. Eens per maand, of zoo dikwijls hij daartoe in de gelegenheid was, moest hij tot dat doel de cellen bezoeken.

De monnik Bacchus van Bēt ᶜAbē, in wiens „cel" een groote olijfboom stond, perste daaruit jaarlijks 30 maten

olie en daarom was hij zeer op dien boom gesteld [1]). In plaats van „maat" gebruikt de Syrische tekst het woord *litra*; welken inhoud deze maat had, is niet met zekerheid vast te stellen. Een ander had een noteboom geplant [2]). Abba Joseph verbouwde koren op een veldje vóór zijn cel; wanneer hij daar niet genoeg aan had, vulde hij zijn voorraad aan door met zijn medebroeders te gaan oogsten [3]). Sommigen beoefenden een vak; zoo schreef Maran Aḥa boeken, d.w.z. hij copieerde ze, terwijl Šūbḥal Maran boekbinder was [4]). Er waren er ook wel, die er zeer eigenaardige methoden op nahielden om aan den kost te komen. Abba Joseph klom iederen avond, als het donker was, door een gat in den muur den refter binnen en stal daar een aantal broodkorsten om zijn honger te stillen [5]). Het in bewaring nemen van geld of kostbaarheden was door canon 18 van den tweeden Izlaregel streng verboden, maar kwam desondanks toch voor; Thomas van Marga verhaalt, dat een monnik eens 20 jaar lang 13 000 *zūzē* (een Syrische munt) in bewaring had gehouden, zonder er iemand iets van te zeggen [6]). Zelfs lezen we, dat er monniken waren, die geld te hunner beschikking hadden en dit vrij wegschonken; dit laatste was het geval met den monnik, die aan een jongen één *zūza* schonk om daar voor een dag eten van te koopen [7]).

In het algemeen moet het als strenge regel gegolden hebben, dat ieder moest trachten te leven van het werk zijner handen. Men dacht daarbij aan het woord van Paulus: „Wie niet werken wil, moet ook niet eten" (II Thess. 3 : 10), een tekst, dien men in de oude monnikslitteratuur herhaaldelijk ontmoet en die o.a. ook door Augustinus is benut in zijn *De opere monachorum*. Het was algemeen gebruik handenarbeid te verrichten, vooral op het land, om daarmee in zijn onderhoud te voorzien [8]). Slechts de kettersche *Mĕṣallĕjānē* (= Euchieten, Bidders) waren er in beginsel tegen en hielden zich liever aan Mt. 6 : 28. Ook vindt men wel

1) ThM., 225. 2) ThM., 99. 3) ThM., 319.
4) ThM., 117. 5) ThM., 60. 6) ThM., 213.
7) ThM., 195. 8) Vgl. Besse, o.c., 361, 367.

mystieke schrijvers, die geen hoogen dunk hadden van den handenarbeid, zeer in tegenstelling met de oude monnikstraditie. Tot deze schrijvers behoort Isaac van Ninive; de zorg voor aardsche dingen, zeide hij, trekt af van het hemelsche [1]) en het voorbeeld van een groot heilige als Paulus, die zelf voor eigen onderhoud werkte, behoeft niet door een gewonen monnik te worden nagevolgd [2]). Zijn ideaal was blijkbaar: uitsluitend en zonder ophouden bezig te zijn met de beschouwing der goddelijke dingen. Toch gaf ook hij den raad: „Werk met Uw handen zooveel ge noodig hebt, vooral wanneer ge alleen leeft" [3]).

Er is verder uit Thomas van Marga een voorbeeld bekend van een monnik, die na den vastgestelden tijd in het coenobium te hebben doorgebracht, geen kluis betrok, maar zich door de kloostergemeente een landerij liet toewijzen om die te beheeren [4]). Als voorwaarde werd gesteld, dat hij aan de gemeenschap een deel van de opbrengst zou afstaan. Met wat overbleef kon hij blijkbaar handelen naar believen en hij gebruikte het om wel te doen aan armen en aan vreemdelingen. Hierdoor wekte hij de afgunst op van sommige andere monniken, die hem zelfs zouden hebben vermoord, wanneer goedgezinde medebroeders hem niet tijdig hadden gewaarschuwd! Een ander, Elia, bouwde geen eigenlijke cel, maar woonde in een hut van gras en takken, juist hoog genoeg om er in te kunnen staan [5]).

Door vragen of bedelen aan den kost te komen is te allen tijde gemakkelijker geweest dan te leven door het werk van eigen harden handarbeid. Er waren ook Syrische monniken, die er zoo over dachten en dit in praktijk omzetten. Dit bedelen ondermijnde in Syrië de achting, die de geloovigen den monniken toedroegen, het gaf aanleiding tot verkeerde verhoudingen, twist en ongeregeldheden en werkte sterk de luiheid en de gemakzucht in de hand. De kerkelijke overheid verzette er zich daarom herhaaldelijk tegen. Išojahb van

1) o.c., 57 (citaat uit Evagrius). 2) o.c., 152-153.
3) o.c., 449. 4) ThM., 254. 5) ThM., 271.

Adiabene houdt zich uitvoerig met de zaak bezig in een brief, dien hij als metropoliet aan de monniken van zijn rechtsgebied schreef [1]). Om te bewijzen, dat een monnik niet moet bedelen, maar door het werk van eigen handen den kost moet verdienen, beriep hij zich, naar gewoonte, op een aantal teksten uit de H. Schrift en op uitspraken der vaders, van welke laatste er een luidde: „Dit is het monniksleven: handenarbeid en gebed" [2]). Verder stelde hij de volgende regels vast [3]): aalmoezen ontvangen is niet verboden, indien ze door de geloovigen vrijwillig en ter eere Gods worden geschonken; indien iemand te zwak is om te werken, moet het ontbrekende aangevuld worden uit de *būrkĕtā* (= „zegen", d.w.z. ontvangsten, inkomsten, opbrengst) van de gemeenschap; ontbreekt het ook deze aan het noodzakelijke, dan moet de bisschop onder wiens rechtsmacht het klooster valt, aan de monniken aanbevelingsbrieven geven voor vermogende geloovigen, opdat dezen hen zouden helpen. Volgens Bar Hebraeus bedrijft een monnik, die bedelt, zonde; zelfs moet hij aalmoezen weigeren, zoolang hij in staat is te werken [4]). Handenarbeid is uitstekend en zelfs noodzakelijk, behalve voor hen, die een hoogen graad van beschouwing hebben bereikt en wier geest voortdurend met God verkeert [5]). De vrucht van zijn arbeid mag men ook verkoopen, klaarblijkelijk om van de opbrengst er van te leven [6]). Canon 6 van den eersten Izlaregel verbood, dat een broeder bij particulieren iets aannam uit naam van de gemeenschap.

In veel gevallen bouwde de kluizenaar zelf de cel, die hij ging bewonen. Het schijnt zelfs, dat deze soms als persoonlijk bezit beschouwd werd; Bar Kaldūn verhaalt ten minste, dat een der monniken van zijn klooster zijn cel wilde verkoopen en hij die wilde koopen [7]). Uit dit alles blijkt, dat het armoede-ideaal der Syrische, althans der Nestoriaansche monniken, een ander was dan dat der westersche kloosterlingen. Hierover in het volgende hoofdstuk.

1) o.c., II, 3; 116 vv. 2) o.c., 117. 3) o.c., 118.
4) o.c., II, 10; 562, 561. 5) o.c., 7; 547.
6) Bar Hebraeus, l.c. 7) ROC, 1898, 101.

De vrij groote mate van zelfstandigheid, die de Nestoriaansche monniken genoten, blijkt vooral uit het recht, dat ze hadden of anders zich toekenden, uit eigen vrijen wil hun klooster te verlaten om zich in een ander te gaan vestigen, of zich geheel in de wildernis terug te trekken. Bar Kaldūn beschouwde dit wegtrekken als volkomen geoorloofd: „Beaucoup de moines changent librement de couvent pour diverses causes, sans s'écarter en rien de Dieu ou de sa Providence" [1]). De z.g. stabilitas loci van Basilius en Benedictus, waardoor een monnik zich bij zijn professie verplichtte, altijd aan hetzelfde klooster verbonden te blijven, bestond bij de Nestorianen in feite niet. Toch heeft men op dit punt in Syrië niet altijd en overal dezelfde opvattingen gehuldigd. De laatste „canon" van bisschop Rabula, in zijn Regel voor monniken, verbood in een klooster een monnik op te nemen, die zonder verlof van zijn overste het eigen klooster verlaten had [2]). Išojahb beschouwde het her- en derwaarts trekken van monniken, die vaak van het eene klooster naar het andere gingen, als een der groote kwalen van het kloosterleven van zijn tijd (zevende eeuw, tijd der Arabische invallen) [3]). Om hieraan, voor zoover het zijn rechtsgebied betrof, een einde te maken, beval hij, dat iedere monnik weer naar het klooster terug moest gaan, waarin hij het monnikskleed had ontvangen [4]); wanneer allen aan dit bevel gehoor hadden gegeven, zou niemand meer zonder schriftelijk verlof van zijn overste naar een ander klooster mogen vertrekken of overgaan [5]). Deze mocht het vertrek slechts om twee redenen toestaan: omreden van gezondheid, of om *dĕlūḥjā dĕḥūšābē*, d.i. verstandsverbijstering [6]). Het schijnt nl. dat de langdurige eenzame opsluiting in de cel de verstandelijke vermogens van sommigen in de war bracht [7]).

Thomas van Marga deelt zonder de minste kritiek een groot aantal gevallen mee van vrome en door hem hoog geprezen monniken, die van klooster veranderden of zich in de een-

1) ROC, 1897, 381. 2) Overbeck, 214; vgl. Schiw. III, 368.
3) o.c., II, 3; 113. 4) o.c., II, 3; 115.
5) 119. 6) 119. 7) Isaac v. Ninive, o.c., 607.

zaamheid terugtrokken. De reden van dit vertrek geeft hij niet altijd op, maar dikwijls toch wel. Zoo vertrok bv. een oude monnik naar elders, omdat hij niet meer bestand was tegen de koude van de streek, waar hij woonde [1]). Anderen vertrokken wegens hongersnood [2]), of omdat hun klooster tot armoede vervallen was [3]). Een groot aantal monniken van Bēt ʿAbē verlieten op zekeren nacht hun klooster, omdat de patriarch er een school aan wilde verbinden en zij dit niet wenschten [4]); ze vreesden namelijk, dat de school de hun zoo dierbare rust zou verstoren en wilden daarom hun klooster maar liever elders vestigen. De patriarch zag toen van zijn plan af en de monniken keerden terug. Het kwam ook voor dat een monnik, die zeer gesteld was op de eenzaamheid en het bewaren der nederigheid, zich door vertrek naar elders aan zijn lastige bewonderaars onttrok [5]). Ook waren er, die wegtrokken uit verlangen naar een eenzaam leven in de wildernis, ver van de menschelijke samenleving [6]). Wanneer men een monnik tot overste wilde aanstellen en hij wenschte dit niet, nam hij soms de vlucht als middel te baat om zich aan de benoeming te onttrekken [7]). Een veel voorkomende reden was ten slotte de oneenigheid, die vaak in kloosters uitbrak [8]). De redenen dezer oneenigheden komen we maar zelden te weten, daar Thomas van Marga en andere schrijvers vóór alles hun lezers wilden stichten en daarom minder stichtende verhalen liever achterwege lieten. Eén geval deelt Thomas echter uitvoerig mede. Gelijk we reeds hebben vermeld, werd in het klooster op den Izla op zekeren dag ontdekt, dat enkele monniken een poos lang in hun kluizen vrouwen bij zich hadden ontvangen. De overste Babaj werd hierover zóó hevig vertoornd, dat hij niet alleen de schuldigen verdreef, maar ook den monnik Jacob, die het misdrijf niet tijdig had aangegeven. Over dit gedrag van Babaj werden een aantal andere monniken hevig verontwaardigd, zij deden hun overste ernstige verwijten en verlieten ten slotte het

1) ThM., 92. 2) ThM., 99. 3) ThM., 374.
4) ThM. 74 vv. 5) ThM., 366. 6) ThM., 60.
7) ThM., 58. 8) ThM., 45; 78-78; 113.

klooster. Sommigen voegden zich bij Jacob en begaven zich met hem naar Bēt ʿAbē, waar zij een klooster stichtten of, indien er al een was, het bestaande opnieuw bevolkten [1]). R. Jacob gold daarom als de geestelijke vader van het klooster Bēt ʿAbē.

Uit het bovenstaande kan men zien, dat een goed monnik zijn klooster zoo maar niet om een of andere willekeurige reden verliet. Bijna altijd was er iets voorgevallen, dat verder verblijf moeilijk of minstens zeer onaangenaam maakte. Ook het feit, dat men vaak 's nachts en heimelijk vertrok [2]) wijst er op, dat het veranderen van klooster doorgaans niet werd beschouwd als een onbeteekenend en onder alle opzichten normaal iets. Dit blijkt zelfs uit Bar Kaldūn, ofschoon deze in den boven aangehaalden tekst [3]) het verwisselen van klooster als een aan God aangename zaak voorstelt. Zoo verhaalt hij bv. van Joseph Būsnaja, dat deze pas om opneming in een andere kloostergemeenschap verzocht, toen zijn medebroeders van die van R. Hormizd hem dwongen de cel te verlaten, waarin hij twaalf jaren gewoond had.

De diepste reden, waarom men zoo betrekkelijk gemakkelijk van klooster verwisselde, moet gezocht worden in het feit, dat het hervormde Nestoriaansche kloosterleven een combinatie was van monniks- en kluizenaarsleven, waarbij het laatste als het belangrijkste werd beschouwd. De band, die de kluizenaars eener kloostergemeenschap bond, was natuurlijk niet zoo sterk als de band tusschen in volkomen gemeenschap levende monniken of cenobieten. Toch was deze band ook weer niet zóó los, dat hij in het geheel niet gevoeld werd; daarom was het vanzelf sprekend en natuurlijk, dat iemand niet gaarne scheidde van de gemeenschap, die hem eens tot het monniksleven had toegelaten en waarin hij geestelijk was opgegroeid.

Aan het hoofd van ieder klooster stond een overste. In Grieksche kloosters werd deze al spoedig „archimandriet"

1) ThM., 32 vv. 2) ThM., 58; 366.
3) Vgl. boven, blz. 61; ROC, 1897, 381.

genoemd en deze titel heet in Syrië ontstaan te zijn; de gewone, in Syrische bronnen gebruikte term is echter niet „archimandriet", maar *rēšā* (= hoofd), resp. *rēš dajrā, rēš ʿūmrā* (= hoofd van het klooster), *rēš kĕnūšjā* (= hoofd der gemeenschap), enz. [1]). Bij al deze benamingen is *rēš dajrā* het Syrische equivalent van „archimandriet". De titel „abt", afkomstig van het Syrische *abbā,* was slechts in gebruik als eeretitel en dat niet alleen van kloosteroversten, maar ook van bisschoppen, patriarchen, kerkvaders en zelfs van gewone monniken, die om een of andere reden bijzonderen eerbied waardig werden geacht [2]). De overste werd door de gemeenschap gekozen [3]) en bleef zijn ambt bekleeden tot zijn dood. Het gebeurde ook wel, dat een overste vóór zijn dood een ander als zijn opvolger aanwees. Dit was geschied in Bēt ʿAbē, waar de eerste overste, vóór hij stierf, als zijn wil had kenbaar gemaakt, dat R. Johannan hem in zijn ambt zou opvolgen. Hierover ontstonden echter moeilijkheden, gelijk men lezen kan bij Thomas van Marga [4]) en in het Boek der Brieven van Išojahb [5]). Daar elk klooster geheel onder de rechtsmacht van den bisschop van het diocees viel, kwam het voor, dat deze zich ook mengde in de aanstelling van een overste, gelijk blijkt uit het boven aangehaalde geval. De keuze werd gedaan door de geheele *aḥḥūtā,* d.w.z. „broederschap" [6]), dus door cenobieten en monniken samen, allen die habijt en tonsuur hadden ontvangen.

Als regel was men slechts van één klooster tegelijk overste, maar er waren ook uitzonderingen mogelijk. Zoo werd volgens Thomas van Marga een zekere Abraham, die hoofd was van Bēt R. Zĕka-Išo, later óók overste van Bēt ʿAbē, zonder het bestuur van het eerste klooster neer te leggen. Hij was in Bēt ʿAbē gaan wonen, omdat hij tegen de koude van de streek, waar hij vandaan kwam, niet meer bestand was; om zijn vermaardheid had men hem in Bēt ʿAbē aanstonds tot overste

1) Volgens den *Thesaurus Syriacus* van Payne Smith vindt men *arkīmandrītīs* slechts in Syrische vertalingen van Grieksche teksten (o.c., 386).
2) Vgl. Payne Smith, *Thesaurus,* 5.
3) ThM., 101; 221; 371.
4) ThM., 58.
5) o.c., I, 18.
6) ThM., 221.

gekozen [1]). Het heet zelfs dat beide kloosters slechts één gemeenschappelijken econoom of procurator hadden, die het oppertoezicht had over de tijdelijke zaken van *beide* [2]). Op de Nestoriaansche synode van 596 werden drie kloosters onder twee oversten geplaatst [3]).

De overste woonde in een afzonderlijke cel, in Bēt ʿAbē de „cel der vaderen" geheeten, d.w.z. de „abtswoning" [4]). Zoo goed als zeker maakte deze deel uit van het gebouwencomplex van het coenobium, maar stond waarschijnlijk toch op zich zelf. Dit laatste valt op te maken uit een verhaal, dat Thomas van Marga doet van een vrouw, die haar overleden zoontje op een ezel laadde en het lichaam neerlegde vóór de deur van R. Cyriacus, overste van Bēt ʿAbē [5]); voor deze deur begon zij te weenen en den heiligen man binnen toe te roepen. Het was verder de gewoonte, dat elke week een cenobiet den grijzen Cyriacus in zijn „cel" diende en daarbij tevens dienst deed als portier [6]). Ook lezen we van een geval, waarin een overste visschen ten geschenke ontving, die hij in zijn eigen cel liet bakken en die later door de broeders in den gemeenschappelijken refter werden gegeten [7]).

Behalve van den overste en van de andere gezagsdragers, die de zaken van de gemeenschap beheerden, is in vele teksten nog sprake van de *sābē* (= grijsaards), oude en wijze monniken, die invloed uitoefenden op de belangrijkste kloosteraangelegenheden [8]). Het heeft er allen schijn van, dat zij een soort kloosterraad vormden, die den overste in zijn bestuur ter zijde stond. Nauwkeurige inlichtingen daaromtrent zijn in de voor deze studie gebruikte bronnen niet te vinden. Bij Thomas van Marga lezen we, dat de *sābē qaddīšē* (= heilige grijsaards) van Bēt ʿAbē eens een zekeren Abba Simon afvaardigden om den patriarch Georgius te begroeten [9]). De *sābē* hadden te beslissen of iemand in het klooster mocht opgenomen worden [10]); de „heilige vaders" van den Izla waren ontevreden over hun overste, daar deze

1) ThM., 92-93.
2) ThM., 93.
3) *Synodicon,* 206, 469.
4) ThM., 221; 230.
5) ThM., 230.
6) ThM., 226.
7) ThM., 394.
8) ThM., 103, 241.
9) ThM., 95.
10) ThM., 364.

enkele monniken uit het klooster had weggezonden zonder eerst hun toestemming te vragen [1]). Er is zelfs een geval bekend waarin iemand, die het klooster van Bēt ᶜAbē wilde „koopen", d.w.z. onder bedreiging met geweld voor een kleine som gelds in zijn bezit krijgen, daartoe niet onderhandelde met den overste, maar met de *sābē* [2]).

Sommige brieven van Išojahb, gericht aan kloosters, beginnen met een groet aan een aantal met name genoemde monniken; in een brief aan de broeders van den Izla zijn dit er negen [3]), in een anderen, gericht aan die van Bēt ᶜAbē, eveneens negen [4]). Onder de laatste namen treffen we als eerste dien aan van den boven genoemden Abba Simon, en vervolgens die van den vierden en den vijfden overste van Bēt ᶜAbē. Men kan dus aannemen, dat de in de brieven van Išojahb met name genoemde monniken de invloedrijkste der kloostergemeenschap waren. Zoo ze den raad van het klooster niet uitsluitend uitmaakten, behoorden zij er toch hoogstwaarschijnlijk toe. Abba Simon had een zoo grooten invloed, dat Thomas van Marga, op oostersche wijze overdrijvend, van hem schreef: „Hij was in zijn tijd een groot en roemrijk man; op het woord van zijn mond werden alle zaken der communiteit geregeld" [5]). Iets verder geeft hij hem zelfs den zeldzamen titel van *rēšā*, d.w.z. hoofd; daar hij nooit overste is geweest, kan dit woord in dit verband slechts de beteekenis hebben van „vooraanstaande".

Behalve over de *sābē* spreekt Thomas van Marga ook een enkele maal over de *qajjōmē dĕgawwā,* hetgeen letterlijk beteekent: „de over de gemeenschap gestelden" [6]). Dit waren ongetwijfeld degenen, die aan het hoofd stonden van de verschillende takken van dienst (pottenbakker, kok, enz.) en van wie reeds sprake is geweest. Deze menschen waren natuurlijk geen beginnelingen meer, dus geen jeugdige cenobieten. Van den anderen kant konden ze ook geen streng kluizenaarsleven leiden, daar hun ambt dit niet toeliet. Wat

1) ThM., 35. 2) ThM., 241. 3) o.c., I, 17; 22.
4) o.c., I, 18; 29-30. 5) ThM., 95. 6) ThM., 321.

hun status precies was is moeilijk uit te maken, daar de bronnen ons hieromtrent in den steek laten. We hebben echter gevallen van monniken-kluizenaars vermeld, die een handwerk uitoefenden in hun cellen; nu is het zeer goed mogelijk, dat de overste uit dezen er heeft genomen, die hij aan het hoofd stelde van de verschillende takken van dienst van het klooster. Een andere mogelijkheid is, dat men daarvoor mannen nam, die nooit het cenobietenleven met dat der kluizenaars hadden verwisseld.

De kloostergemeente droeg den naam van *kĕnūšjā* (= congregatio) of van *gawwā.* Het laatste woord werd ook gebruikt ter aanduiding van het coenobium. In de beide Regels van den Izla worden de beide woorden door elkander gebezigd, maar toch niet zonder verschil in beteekenis: *kĕnūšjā* duidt de verzamelde kloosterlingen aan, de gemeente, terwijl *gawwā* meer de kloostergemeenschap als moreele persoon beduidt. Zoo wordt bv. niet gesproken over de bezittingen der *kĕnūšjā,* maar over die der *gawwā.* De coenobiumgebouwen dragen in de Regels den naam van *qĕnōbīn* (= κοινόβιον), niet van *gawwā*; Thomas van Marga gebruikt dit laatste woord echter ook.

De kloosters waren soms zoo groot en hadden in den loop der tijden zóóveel bezittingen verworven door erfenis, vrome schenkingen en aankoop, dat ze er een aantal knechts op na moesten houden om alles te verzorgen en te onderhouden [1]). Dit laatste was natuurlijk op de eerste plaats het werk der cenobieten; het schijnt, dat ook de kluizenaars somtijds meehielpen, bv. gedurende den oogsttijd [2]), maar dan waren er nog dikwijls handen te kort om het vele werk te verrichten. Hoeveel knechts een klooster in dienst had is misschien in één geval na te gaan. Toen Bar Kaldūn in het klooster trad, vond hij er 270 bewoners; 50 hiervan waren cenobieten en 150 woonden in de cellen [3]). Over de 70 anderen zwijgt de schrijver en daarom ligt het vermoeden voor de hand, dat men er de knechts onder moet verstaan. Veel

1) ThM., 321; 394. 2) ThM., 319. 3) ROC, 1898, 468.

postulanten, die het habijt nog niet ontvangen hadden, kunnen er niet bij geweest zijn.

Het is algemeen bekend, dat de Syrische kloosters geheel onderworpen waren aan de rechtsmacht van den bisschop van het diocees. Dat deze onderworpenheid geen fictieve, maar een heel werkelijke was, blijkt onder meer uit het *Boek der Brieven* van Išojahb van Adiabene. Reeds als bisschop mengde hij zich herhaaldelijk in de aangelegenheden van de aan zijn rechtsmacht onderworpen kloosters en toen hij tot metropoliet was verheven, schreef hij aan de monniken van zijn rechtsgebied een uitvoerigen en lang niet malschen brief, waarin hij hun niet alleen hun verplichtingen inscherpte, maar zelfs nieuwe voorschriften gaf [1]). Toch kwam ook de exemptie voor, d.w.z. het privilege, waardoor een klooster geheel onttrokken was aan de rechtsmacht van den diocesanen bisschop en regelrecht onder die van den patriarch was geplaatst. Dit was o.a. gebeurd met Bēt ᶜAbē onder het patriarchaat van Išojahb II (628-644/6) [2]). Volgens J. S. Assemani was het in later tijd gewoonte, dat ieder klooster, waarin het gebeente rustte van een patriarch, het voorrecht der exemptie genoot [3]). De Jacobietische patriarch Michaël zou in 1174 nog verder zijn gegaan: hij zou het klooster van Barsūma zelfs onttrokken hebben aan de rechtsmacht van den patriarch (sic) en het volkomen onafhankelijk van iedere kerkelijke jurisdictie hebben gemaakt, „raro quidem et pernicioso exemplo", gelijk Assemani er terecht aan toevoegt [4]).

De dagorde, die men in de kloosters, zoowel in het coenobium als in de cellen volgde, bestond uit een geregelde afwisseling van psalmen bidden, overwegen, lezen, handenarbeid. Bar Hebraeus geeft een overzicht van de dagorde der Jacobietische kluizenaars, die we hier kort mededeelen [5]). Bij zonsopgang moest de kluizenaar het eerste deel van zijn getijden bidden en daarna vier hoofdstukken uit de evangelies lezen. Tot en met het derde uur van den dag moest hij daarna

1) o.c., II, 3. 2) Vgl. Budge, II, 21.
3) Bibl. Or. II, 2, *Dissertatio de Monophysitis*.
4) l.c. 5) o.c., II, 4; 542/43.

bidden en overwegen. Dan kwam het tweede deel der getijden, waarna hij tot en met het zesde uur handenarbeid moest verrichten. Ingeval er voor hem geen arbeid te verrichten was, moest hij den tijd doorbrengen met overweging. Daarna kwam het derde deel van de getijden, gevolgd door een korten middagslaap. Daaruit weer ontwaakt moest hij handenarbeid verrichten tot en met het negende uur, waarop het vierde deel van de getijden gezegd werd, gevolgd door lezing van drie hoofdstukken uit de H. Schrift. Tot zonsondergang volgde hierop gebed, waarna het vijfde deel der getijden gezegd werd. Over de wijze, waarop men den nacht doorbracht, spraken we reeds. Merkwaardig genoeg wordt er in de dagorde niet gesproken over eten. Dit laatste mocht in het leven van den monnik dan ook maar een zeer ondergeschikte plaats innemen. Wanneer men vastte, mocht men alleen maar 's avonds eten; de monniken, die niet voortdurend vastten, zullen vermoedelijk ook wel in den loop van den morgen iets gebruikt hebben.

De gegevens, die we bezitten over de dagorde in de Nestoriaansche kloosters wijzen er op, dat deze niet wezenlijk verschilde van die der Jacobietische uit den tijd van Bar Hebraeus. De indeeling van den dag was bepaald door de uren, waarop men de getijden zegde. Den tijd daartusschen vulde men met arbeid of gebed. Oorspronkelijk was het aantal vastgestelde gebeden, die men iederen dag verrichtte, zeven; later werd dit teruggebracht tot vier [1]). De ontwikkeling hiervan na te gaan, ligt buiten het bestek van deze studie. Men moet er zich voor hoeden, te denken dat in álle Nestoriaansche of in álle Jacobietische kloosters juist dezelfde dagorde werd gevolgd, daar niets in een klooster zoozeer aan plaatselijke gewoonten gebonden is als juist de details van de dagorde. Slechts de groote lijnen zullen overal hetzelfde geweest zijn.

Sluiten we deze beschouwingen over de inrichting van het oude Syrische kloosterleven met de weergave van een tekst

1) Labourt, o.c. 322.

van Bar Kaldūn. In zijn klooster, zoo schreef hij, gingen iederen morgen ongeveer 200 Nieuw-Testamenten open. Wanneer iemand dan binnentrad, hoorde hij van alle kanten gelijk het gegons van bijen in een korf: hier was er een bezig met zijn getijden, daar een met lezen, daar een met smeeken en weenen, daar een met loven en dankzeggen; de een was vol blijdschap de ander vol droefheid; de een was zus, de ander zoo. De bezoeker werd bedwelmd door den zoeten geur, dien hij inademde; hij begon te vergeten, waar hij was en dacht in verrukking reeds te zijn in het Jerusalem daarboven [1]).

Het is wel een zeer schoon en idealistisch beeld, dat Bar Kaldūn in deze woorden heeft ontworpen; men zou echter verkeerd doen, wanneer men meende, dat het overal en altijd in de kloosters op deze wijze toeging. Hoe groot het aantal dezer kloosters was, is moeilijk meer na te gaan. Labourt meent, dat er in het Perzische rijk ten tijde van de invallen der Muselmannen (632) ongeveer zestig volgens den Regel van Abraham van Kaškar hervormde Nestoriaansche kloosters waren. Zij waren ongelijk verdeeld over de verschillende provincies, in het Noorden lagen er meer dan in het Zuiden [2]). Van deze kloosters zijn er ongetwijfeld later verscheidene verwoest of door de monniken verlaten, maar men mag aannemen, dat toen de Nestoriaansche kerk zich naderhand weer uitbreidde en in de XIIIde eeuw een toppunt van bloei bereikte, dit aantal sterk is gegroeid. Daarna trad een sterk verval in en heden zijn er geen Nestoriaansche kloosters meer.

In de geschiedenis van Thomas van Marga is verschillende malen sprake van anachoreten, d.w.z. van monniken die in de wildernis een eenzaam bestaan leidden, zonder tot een kloostergemeenschap te behooren [3]). Het ideaal, dat deze monniken nastreefden, was juist hetzelfde als dat der kluizenaars, die volgens een of anderen regel leefden; alleen was hun leven natuurlijk veel moeilijker en strenger. Het Griek-

1) ROC, 1899, 469. 2) Labourt, o.c., 320.
3) ThM., 33; 43; 328; 330; 334; 384.

sche woord ἀναχωρητής werd door de Syriërs verbasterd tot *nūkrētā*. Budge gebruikt in zijn vertaling van den tekst van Thomas van Marga het woord „anchorite" ook als weergave van andere Syrische woorden, die echter in den contekst niet den zin van anachoreet hebben, d.w.z. van iemand die alléén, in de woestijn leeft. Thomas maakt echter overal een zeer zuiver onderscheid, hetgeen bewijst dat het Syrische anachoretendom van zijn tijd een afzonderlijke vorm van beoefening der monniksascese was. Hetzelfde getuigt ook Dadišo [1]).

Het zal den lezer opgevallen zijn, dat in het bovenstaande in het geheel niet gesproken is over vrouwenkloosters. Toch hebben deze bestaan, bij de Nestorianen zoowel als bij de Jacobieten. Alleen reeds het feit, dat Assemani vermeldt, dat de ritus van tonsuur en inkleeding der nonnen ongeveer dezelfde was als die der monniken [2]), bewijst dit. De gegevens omtrent vrouwelijke kloosterlingen zijn echter erg schaarsch en uit alles valt op te maken, dat deze laatste nooit erg talrijk geweest zijn.

Gelijk we gezien hebben, maakt Afrahat melding van „verbondsdochters", d.w.z. vrouwelijke asceten, die hetzelfde nastreefden als de mannelijke. Uit den stand dezer aan God gewijde maagden is zonder twijfel die der latere Syrische nonnen voortgekomen. Volgens het *Synodicon* beklaagde de synode van 585 zich er over, dat buiten de dorpen kloosters van mannen én kloosters van vrouwen waren gebouwd, welker inwoners betrekkingen met elkander onderhielden, die in de buitenwereld ergernis verwekten (146, 407). Ook woonden vrouwen in cellen afzonderlijk, dus als een soort kluizenaressen; in plaats van zich echter geheel aan de beschouwing te wijden lieten zij toe, dat mannen bij haar in en uit gingen. Daarom stelde de synode vast, dat vrouwenkloosters, indien mogelijk, niet meer mochten worden opgericht. De bestaande konden geduld worden, maar dan moesten er minstens vier of vijf vrouwen tezamen wonen. Het

1) *Woodbrook Studies*, VII, 78, 202. 2) Bibl. Or. III, 2, CMVIII.

alleen wonen van nonnen werd voor de toekomst verboden (146, 407).

De synode van 605 verbood het samenwonen of -reizen van „broeders" (= monniken of kloosterlingen) met „zusters" (= asceten, nonnen). De vrouwen, die niet wilden huwen en geen speciale diensten in de kerk verrichtten, behoorden naar een zusterklooster te gaan (212, 477). De synode van 676 handelt in haar negenden canon over „de verbondsdochters, die maagden genoemd worden". Zij droegen nonnenkleed en tonsuur, zegden haar getijden en namen actief deel aan sommige liturgische diensten in de kerk. Zij moesten tezamen wonen op één of twee plaatsen in de stad en een harer moest aan haar hoofd staan, een bejaarde en kuische vrouw, zonder wier verlof zij niets mochten doen. Deze overste moest er op letten, dat de zusters haar tijd niet verloren met beuzelpraat of kwaadspreken en de meest deugdzame onder haar moest tot diacones worden aangesteld om behulpzaam te zijn bij den doop van volwassen vrouwen of meisjes, daar waar de eerbaarheid dit vereischte (221-222; 486).

Dit is bijna alles wat we uit het *Synodicon* over vrouwelijke kloosterlingen en kloosters vernemen. Andere schrijvers zeggen er weinig van of zwijgen er volkomen over. Onder de verschillende leefwijzen der Christenen, die Dadišo vermeldt in zijn in het voorafgaande aangehaalde teksten, vinden we niet die der nonnen. Geen der brieven van Išojahb houdt zich met nonnen bezig, en zoo zou men kunnen voortgaan. Thomas van Marga vermeldt in zijn Monniksgeschiedenis slechts éénmaal het bestaan van een „klooster van verbondsdochters" [1]), terwijl hij op een andere plaats spreekt van twee heilige vrouwen, moeder en dochter, die lang geleden ergens in de eenzaamheid leefden [2]). In het in de tweede helft der negende eeuw door Išoděnah geschreven *Boek der Kuischheid,* komen onder de honderd en veertig heilige personen, die bijna allen kloosters gesticht hebben, slechts drie vrou-

1) ThM., 161. 2) ThM., 42/43.

wen voor (no. 132, 133, 134), en dan vraagt men zich nog af, of de kloosters, die zij gesticht hebben, ook vrouwenkloosters zijn geweest. Onder de ruim vijftig kloosters, door Šabušti vermeld, vinden we slechts één vrouwenklooster.

Uit dit alles mag men wel besluiten, dat in Syrië, meer speciaal in het Oost-Syrische kultuurgebied, waar de meeste der aangehaalde bronnen betrekking op hebben, het aantal nonnen altijd betrekkelijk gering is geweest vergeleken met dat der monniken. De redenen hiervan kunnen vele geweest zijn. Sinds de hervorming van Abraham van Kaškar, maar misschien ook al er voor, werd het kluizenaarsleven beschouwd als hét ideaal van het leven van den monnik. Alleen in een kluis wonen had in het onveilige Oosten voor een vrouw echter te veel practische bezwaren, terwijl zij tegen de eenzaamheid ook veel minder bestand is dan de man. De mindere mate van vrijheid, die de vrouwen genoten, zal ook wel vaak een beletsel voor haar geweest zijn in het leven haar eigen weg te volgen en in het klooster te treden. Ook is het niet uitgesloten, dat de vrouwenkloosters niet tot bloei konden komen door gebrek aan bezigheden voor de zusters. Hoe het ook zij, het echte monniksleven werd als regel alleen door mannen beoefend en de geestelijke schrijvers richtten zich in hun geschriften dan ook slechts tot hen.

Ter aanvulling zij hier nog vermeld, dat onder de huidige Syriërs de naam „verbondsdochter(s)" nog voorkomt en dan „priesterweduwe(n)" beteekent. Na den dood harer echtgenooten mogen zij niet opnieuw huwen, moeten alle wereldsche zaken vaarwel zeggen en haar leven doorbrengen in den dienst der kerken. Zij ontvangen een wijding en dragen een bijzonder soort *eskīmā* (= kleed) [1]).

1) Mededeeling van een Syrisch monnik te Jerusalem aan Mother Mary Maude, C.S.M.; men vergelijke haar artikel *Who were the B'nai Q'yâmâ?* in *Journal of theological Studies,* 1935, 13-21.

HET SYRISCHE MONNIKSIDEAAL EN HOE HET BELEEFD WERD

In het voorgaande is een korte schets gegeven van de organisatie der Syrische kloosters en van de uiterlijke zijde van het Syrische monniksleven. In wat nu volgt willen we onderzoeken, welk het levensideaal der monniken was, welk doel ze nastreefden met hun eenzaamheid, boete, versterving, gebed, beschouwing. Het moderne westersche kloosterleven wordt gaarne omschreven als een streven naar de volmaaktheid door het beoefenen der evangelische raden van gehoorzaamheid, armoede en zuiverheid. De volmaaktheid, waar de westersche kloosterling naar streeft, is geen andere dan die als levensdoel gesteld is aan ieder Christen: God te beminnen uit geheel zijn hart (Luc. 10 : 27); hij gebruikt daartoe echter heel bijzondere middelen, neergelegd in de drie geloften. Van deze drie is al heel vroeg de nadruk het meest gelegd op de gehoorzaamheid; daarom wordt het kloosterlijke leven in het Westen vóór alles opgevat als een leven van en in gehoorzaamheid.

De oude Syriërs dachten over het monniksleven niet geheel op dezelfde wijze. Ook voor hen was het religieuze, beter gezegd het monniksleven, een uitdrukking van streven naar de Christelijke volmaaktheid. Bij de middelen, waarmede men dit doel trachtte te bereiken, viel echter de nadruk vooral op een zoo groot mogelijke onthechting aan deze „wereld" en vlucht voor al het aardsche. Het ideaal was daarom niet het cenobieten-, maar het kluizenaarsleven, het leven van den mensch die zich geheel terugtrekt uit de menschelijke samenleving en die zoo weinig mogelijk meer wil te maken hebben met al wat aardsch en stoffelijk is om zich slechts bezig te houden met God en met geestelijke zaken. De Syrische monniken, althans de meer volmaakten onder hen, trachtten de

Christelijke idee „We hebben hier (op aarde) geen blijvende stad, maar we reikhalzen naar de toekomstige" (Hebr. 13:14) tot de uiterste consequenties door te voeren. Door bijna al het aardsche te zien als een belemmering van den geest om te streven naar hooger, ontkwamen ze niet aan een zekere eenzijdigheid. De Christelijke waarheid, dat óók de zichtbare schepping een gave Gods is en den mensch moet helpen op zijn tocht naar boven, schijnt op hen weinig of onvoldoenden indruk te hebben gemaakt. Daarom had slechts hij den hoogsten trap van volmaaktheid bereikt, die wars van al het aardsche, door gebed, vasten, nachtwaken, lezing der H. Schrift, enz., opgeklommen was tot de mystieke vereeniging met God. Zelfs theologische studies werden geacht het streven naar de volmaaktheid in den weg te staan.

Bij het lezen der Syrische monnikslitteratuur treft telkens weer sterk de neiging, deze ééne enkele idee door te voeren tot het uiterste. Men mag hierin wel een echt oosterschen trek zien; de geest van het Oosten mist de veelzijdigheid, den rijkdom, het aanpassings- en ordeningsvermogen van dien van het Westen. Dit neemt echter niet weg, dat men oprechte bewondering moet hebben voor veel wat Syrische monniken in hun eigen leven en in dat van hun kerk tot stand hebben gebracht. Geschriften als die van Isaac van Ninive zullen, ondanks de speciaal bij dezen auteur zoo op den voorgrond tredende eenzijdigheid, altijd tot de meest uitgelezen Christelijke ascetische en mystieke litteratuur aller tijden blijven behooren. Het feit, dat zij tegenwoordig zoo weinig bekend zijn, doet daar niets aan af.

De levensopvatting der monniken blijkt al aanstonds uit het feit, dat ze zich gaarne *akšĕnājē* (ξένοι), d.i. vreemdelingen, pelgrims noemden. Zoo heet Abraham van Kaškar, in de inleiding op den eersten Izlaregel: „Het hoofd der broeders *akšĕnājē*". Isaac van Ninive licht dezen monniksnaam aldus toe: „Een *akšĕnājā* is hij, die in zijn geest vreemd is aan de geheele gedaante dezer wereld" [1]). De monniken

1) o.c., 83; vgl. I Cor., 7 : 13.

noemden zich verder *abīlē*, d.i. weenenden en ook hierin komt hun levensopvatting tot uitdrukking. Immers: de cel van den monnik, „eenzaam gelijk het graf en ontdaan van alle wereldsche genoegens leert hem, dat hij God moet dienen met weenen" [1]). De monnik voelt zich in de wereld niet thuis, hij is er eenzaam als in een graf, ver van zijn hemelsch vaderland. Daarom is hij bedroefd en weent hij dikwijls. Dit laatste moet men niet alleen in overdrachtelijken zin verstaan, maar zelfs in letterlijken. „Een *abīlā* is hij — aldus Isaac van Ninive — die zijn leven doorbrengt in honger, dorst en weenen" [2]). Thomas van Marga hoorde eens een monnik bitter weenen, terwijl hij zeide: „'s Menschen dagen zijn als gras en hij groeit op als het kruid van het veld, dat niet meer is wanneer de wind er over blaast..." [3]). Volgens Isaac van Ninive moest de ideale monnik o.a. te herkennen zijn aan zijn droef gezicht, zijn verrimpeld gelaat en aan zijn dag en nacht voortdurend weenen [4]). Volgens Bar Hebraeus moest het opzeggen der psalmen zoo mogelijk geschieden onder het storten van tranen [5]).

Behalve de droefheid over het moeten zijn in deze wereld worden nog andere motieven voor het weenen opgegeven: „De reden van het weenen is de vermorzeling des harten en het branden der ziel van liefde tot God", aldus Bar Hebraeus [6]). Er waren monniken, die voortdurend weenden en hun tranen nimmer konden bedwingen, doch deze „gave der tranen" werd beschouwd als een groote genade, die slechts aan weinigen te beurt viel.

Ondanks dit alles waren den monniken vreugde en blijdschap niet ontzegd, maar deze moesten een geheel geestelijk karakter dragen. Vreugde mocht er voor hen zijn in zoover ze omgingen met God, droef moesten ze zijn bij de gedachte, dat ze door deze stoffelijke wereld nog van God werden teruggehouden. Toch gunde men zich in de kloosters ook wel

1) Is. v. Nin., o.c., 252. 2) o.c., 83.
3) ThM., 322; vgl. Ps. 103, 15-16.
4) o.c., 120; de vertaling „verrimpeld" is naar Wensinck, *Mystic Treatises by Isaac of Nineveh,* 81. 5) o.c., II, 5; 544. 6) l.c.

kleine aardsche genoegens. Zoo kwam het te Bēt ᶜAbē voor, dat de overste Cyriacus op het feest van R. Jacob, den stichter, „de 22 scholen van Marga" naar het klooster deed komen en bij die gelegenheid veel wijn liet schenken [1]). Dit veronderstelt, dat in het klooster feest werd gevierd en daarbij zullen de monniken, na den nacht met psalmen en gebed te hebben doorgebracht, ook wel deel aan de feestvreugde gehad hebben.

Een derden naam, dien de monniken zich gaarne gaven (we zwijgen over de officieele benamingen, die in het eerste hoofdstuk besproken zijn), was die van ᶜ*ānwājē,* d.i. nederigen, geringen, asceten. In dezen naam komt tot uitdrukking, dat men van de aardsche wereld niets meer verwachtte, al zijn hoop op het hiernamaals had gesteld en zich daarom slechts als een klein, nederig en ondergeschikt dienaar Gods wilde gedragen.

Een gevolg van de Syrische opvatting van het monniksleven, zooals deze o.a. in bovengenoemde namen tot uitdrukking komt, was ook dat monniksascese en streven naar de volmaaktheid als identiek werden beschouwd. Isaak van Ninive zegt het onomwonden: „Een ieder, die God bemint, wenscht een kluizenaarsleven te leiden" [2]). Wanneer Dadišo in zijn tractaat over de ingekeerdheid der zevenweeks-perioden spreekt over de verschillende wegen, die de Christenen kunnen bewandelen om zalig te worden, is het duidelijk dat hij het bestaan van een aantal dezer wegen slechts wil zien als een concessie gedaan aan de zwakkeren [3]). Hij die volmaakt wil zijn in den vollen zin van dat woord moet monnikkluizenaar worden. Isaac heeft hiervan in zijn leven zelf het voorbeeld gegeven: nadat hij uit de eenzaamheid zijner cel was weggeroepen en te Bēt ᶜAbē tot bisschop van Ninive was gewijd, zegde hij zijn bisschopszetel en zijn geloovigen reeds na enkele maanden vaarwel om zich in de eenzaamheid weer aan zijn geliefde beschouwingen te kunnen wijden.

1) ThM., 232 2) o.c., 445.
3) *Woodbrook Studies,* 77, 201-202; Bedjan, *Mar Isaac Ninivita* ..., 602.

Als de belangrijkste belemmering voor den mensch, zich aan het aardsche te onthechten, werden de zinnelijke hartstochten beschouwd. Vandaar dat het beoefenen van het celibaat de reeds in het evangelie aanbevolen oudste vorm van Christelijke ascese is geweest. De monniken hechtten er zóó'n groot belang aan, dat zij het monniksleven kenschetsten als een leven van „maagdelijkheid", gelijk wij reeds zagen.

Om soortgelijke reden, nl. om een andere zinnelijkheid te bestrijden, was ook het vasten van zulk belang, dat de eerste Izlaregel den monnik, die het zonder geldige reden brak, met wegzending bedreigde [1]). Reeds de gewone geloovigen moesten in Syrië dikwijls en streng vasten, de monniken trachtten hierin echter het uiterste te bereiken. Zooals reeds gezegd had het vasten voor de monniken een dubbelen zin: het lichaam zooveel mogelijk alle aangenaams te ontnemen, en door het te verzwakken de driften in hevigheid te doen afnemen. Het nachtwaken had tot doel het lichaam zooveel mogelijk van den aangenamen slaap te berooven, den geest geen gelegenheid te geven zich 's nachts bezig te houden met slechte gedachten én zich ongestoord aan gebed en overweging te kunnen wijden. De vroomsten sliepen niet eens op bed, maar op een stoel of leunend tegen den muur [2]).

Tot de overige meer vrijwillige boetedoeningen moeten vooral gerekend worden een aantal moeizame lichaamsbewegingen, die men tijdens het gebed verrichtte: knielen, buigen, op den grond neervallen en weer opstaan, met het hoofd tegen den grond slaan, enz. De Syriërs gaven er den naam aan van *māṭōnjē* (μετάνοια), hetzij omdat ze deze bewegingen beschouwden als teekenen van boete, hetzij omdat ze er zelf een soort boetedoeningen in zagen. Isaac van Ninive ried aan, zich gedurende het gebed dikwerf op den grond te werpen, vooral 's nachts; sommigen doen het wel 30 maal achter elkaar, zegt hij, anderen zelfs vaker [3]). Elders haalt hij het voorbeeld aan van een vromen monnik, die de

1) Canon 9.
2) ThM., 271; ROC, 1897, 377; 1899, 388; Budge I, CLIX.
3) o.c., 88.

gewoonte had gedurende den nachtelijken psalmdienst zich ineens op den grond te werpen, met zijn hoofd wel een honderd keer tegen den grond te slaan, dan weer op te staan om hetzelfde nog een zoo groot aantal malen te herhalen, dat Isaac de keeren niet tellen kon [1]). In den brief, dien Išojahb van Adiabene aan de monniken van zijn rechtsgebied schreef, beval hij hun aan, het gebed gepaard te doen gaan met „allerlei soort moeizame verrichtingen" [2]). De monnik Elia deed zijn gebed vergezeld gaan van „lichamelijke moeiten", daar, aldus Thomas van Marga, het gebed niet volmaakt kan zijn, zonder dat het lichaam deelt in de moeiten die het den mensch kost [3]). Vrome monniken voerden het aantal buigingen en prostraties, die ze elken dag maakten, hoog op, om zich daardoor af te matten. Joseph Būsnaja schreef ze voor als achtste „deugd" [4]).

Er waren ook monniken, die zich met de genoemde boetedoeningen en lichaamsverstervingen niet tevreden stelden en er buitengewone op na hielden. Als voorbeelden noemen we slechts het ontzettend vasten en het jaren lang onafgebroken *staan* op een hooge zuil van Simeon Stylites en vele andere zuilheiligen, het staan met de handen in de lucht, het jaren lang gehurkt zitten in een soort ton, het voortdurend dragen van zware ijzeren gewichten, het staan op één been gedurende den nacht, enz. [5]). Het op een zuil staan is in West-Syrië sinds den tijd van Simeon eeuwen lang in zwang geweest, doch schijnt onder de latere Syriërs hoofdzakelijk bij de Jacobieten te zijn voorgekomen. De eenige styliet, waar Thomas van Marga melding van maakt, was een Jacobiet [6]). Assemani vermeldt de stylieten slechts bij zijn behandeling van de Jacobieten. De Nestorianen schijnen het op een zuil staan dus niet beoefend te hebben [7]). De Syrische monnik

1) o.c., 95-96 2) o.c., II, 3; 112. 3) o.c., 276.
4) ROC, 1899, 411.
5) Men vergelijke de *Religiosa Historia* van Theodoretus; Schiw. III, passim; H. Leclercq in DACL, XI, 1829 vv.; etc. 6) ThM., 164.
7) Over de stylieten leze men het werk van den bollandist H. Delehaye S.J., *Les Saints Stylites*, Paris 1923.

Marcianus (tweede helft vierde eeuw) droeg jaren lang 80 pond ijzer op zijn schouders; toen hij stierf, nam de monnik Eusebius ze van hem over, voegde ze bij de 120 pond, die hij zelf reeds een tijd lang had gedragen en deed daar nog de 50 pond bij, die een zekere Agapetus vroeger gedragen had. Zoo sleepte hij dus een last van 250 pond met zich mee; indien daarbij het Romeinsche pond van 327 gram als maatstaf zou zijn gebruikt, zou dit een gewicht van 80 kg. beteekend hebben [1]).

Van deze allerzwaarste boetedoeningen vinden we hoofdzakelijk melding gemaakt bij de kluizenaars der eerste eeuwen, maar ook later kwamen ze voor. Hoe het buitensporig karakter hiervan te verklaren? Leclerq drijft er een weinig den spot mee en schijnt te meenen, dat de monniken het als een soort sport beschouwden elkander in excentrieke verstervingen te overtreffen [2]). Schiwietz spreekt er met meer waardeering over en zoo doen de meeste andere katholieke auteurs. Het is niet gemakkelijk over deze zaak een juist oordeel te vellen en vermoedelijk zal dit niet ten opzichte van alle monniken eensluidend kunnen zijn. Verstervingen als de boven genoemde zijn geen kleinigheid en de monniken, die ze op zich namen en jaren lang geduldig droegen, moeten in het algemeen gesproken wel van een diep besef van de waarde er van vervuld zijn geweest.

Het is natuurlijk erg gemakkelijk de oude Syrische boetelingen met fakirs en derwisjen te vergelijken en hun verstervingen dan te verklaren uit een z.g. ingeboren neiging der Syriërs tot zulke excentriciteiten. Men ziet daarbij echter over het hoofd, dat alle bekende gevallen, al kwamen ze dan in Syrië iets veelvuldiger voor dan elders, door de kerkelijke schrijvers als buitengewoon uitzonderlijk werden beschouwd. Bovendien kan men moeilijk spreken van een specifiek Syrische „neiging", wanneer die slechts bij één op honderd duizend personen en dan nog maar alleen in bepaalde eeuwen voorkomt. Daarom doet men beter met zich af te vragen,

1) Vgl. Schiw. III, 201-202.

2) DACL, XI, 1829-1830.

of we hier weer niet te doen hebben met een, niet altijd evenwichtige, doorvoering tot het uiterste van één idee: men mag zijn lichaam géén gemak, géén rust, géén genot gunnen, men moet het bestrijden als ware het zijn ergste vijand, omdat al wat stoffelijk of lichamelijk is den mensch alléén maar kan aftrekken van zijn geestelijk levensdoel. Daarom is het ook, dat bij de monniken dit alles meer het karakter van „versterving" draagt dan van boete en dat de genoemde verstervingen alle van langdurigen aard zijn.

Een ander middel, waardoor de monniken zich aan het aardsche onthechtten, was het beoefenen der armoede. Deze armoede vatte men zeer reëel op; ze bestond niet zoozeer hierin, dat men slechts gemeenschapsbezit kende en geen persoonlijk eigendom als wel daarin, dat de vrome monnik haast niets in bezit of tot zijn beschikking wilde hebben. Of persoonlijk bezit, zij het dan nog zoo gering, in beginsel mogelijk was, is niet uit alle teksten even duidelijk. Canon 12 van Rabula verbiedt allen privaateigendom en schrijft voor, dat alles gemeenschapsbezit moest zijn. De beide Izla-regels spreken er niet uitdrukkelijk over. De eerste bevat geen andere bepaling met betrekking tot het bezit van het klooster of van de afzonderlijke monniken dan canon 10, die vaststelt, dat de celbewoners hun vroegere broeders met niets mogen lastig vallen, doch dat anderzijds de gemeenschap hen naar vermogen moet helpen. De tweede Regel geeft in de canones 3, 22, 23, 25 enkele voorschriften, die het bezit van klooster of monniken raken. Hieruit blijkt, dat de gemeenschap als zoodanig goederen bezat of kon verwerven, en dat de broeders hieruit van het noodige werden voorzien. Men kan gerust aannemen, dat in het coenobium privaatbezit practisch en vermoedelijk ook in theorie uitgesloten was, daar dit in de Christelijke kloosters van alle eeuwen steeds het geval is geweest. Bij de monniken in de kluizen, die gelijk we in het voorafgaande hebben gezien, grootendeels in eigen levensonderhoud moesten trachten te voorzien, schijnt practisch een zekere mate van privaatbezit te zijn voorgekomen. Of dit theoretisch ook als zoodanig erkend werd, blijve hier

een open vraag. Het schijnt wel zeker, dat een monnik boeken in eigendom kon bezitten, minstens wanneer hij ze zelf geschreven had[1]). Ook hebben we een geval ontmoet, waarin de eene monnik aan den andere zijn cel verkoopen wilde [2]); de cel was heel dikwijls het werk van eigen handen en men kan zich indenken, dat een monnik deze niet wilde afstaan zonder daarvoor een gelijkwaardige vergoeding te ontvangen. Bezit van geld schijnt verboden te zijn geweest [3]), maar de kluizenaars schijnen er toch tot op zekere hoogte gebruik van te hebben mogen maken met betrekking tot hun levensonderhoud [4]). Isaac van Ninive maakt ook duidelijk onderscheid tusschen het bezit van geld en van goed, wanneer hij zegt: „Beschouw niet alleen goud en zilver als bezit, maar al wat gij hebt om het verlangen van uw wil" [5]). Begrijpt men dezen tekst goed, dan kan men er tevens uit lezen, dat Isaac van Ninive het bezit van goud of zilver, d.w.z. van geld, afkeurde, daar de asceet natuurlijk niets mocht bezitten alleen maar om aan „het verlangen van zijn wil" te voldoen.

Wat er van zij, het armoedeideaal der Syrische monniken was: werkelijk en in feite arm te zijn, niet meer te bezitten of tot zijn beschikking te hebben dan het absoluut noodzakelijke. Om wat men zou kunnen noemen de armoede in juridischen zin, d.w.z. dat de monnik over niets, hoe gering dan ook, persoonlijk kan beschikken zonder den wil van zijn oversten, hebben ze zich weinig bekommerd. Dit hebben ze overgelaten aan den juridischen geest van het Westen. De meest volmaakten leefden in een kleine, uiterst armoedige cel of een grot, bezaten niets dan hun monnikskleed, een bijbel en enkele armoedige gebruiksvoorwerpen. Thomas van Marga prijst den monnik Elia, die in een klein hutje woonde, zijn schraal maal nam uit een gebroken pot, terwijl hij niet eens een emmer met koord bezat om zijn water te putten, doch zich hiervoor bediende van een klein potje, dat hij aan

1) Vgl. Budge I, LXI vv. 2) Vgl. hiervóór, blz. 60.
3) Vgl. Bar Hebraeus, o.c., I, 3; 526; ThM., 213.
4) Vgl. Wensinck, *Bar Hebraeus' Book of the Dove,* CXV.
5) o.c., 41.

een lang riet had gebonden; hij had niet eens een bed, naar het woord van Evagrius: „Vrijwillige armoede is, dat men niets bezit dan een mantel, een kleed, een H. Schrift en een cel" [1]). De in dezen tekst voor „vrijwillige armoede" gebruikte uitdrukking luidt in het Syrisch *mĕsarqūtā,* hetgeen letterlijk beteekent „het zich (van alles) ontdoen"; het is de in Syrische werken normale uitdrukking voor de monniksarmoede, en drukt juist uit wat men hieronder verstond [2]).

Celibaat, vasten, nachtwaken, verstervingen, vrijwillige armoede, zou men de passieve of negatieve zijde van het leven van den monnik kunnen noemen. Positief stond er tegenover, dat hij zich moest oefenen in de deugden en vooral in aanhoudend gebed. Van deze deugden stonden er twee op den voorgrond: gehoorzaamheid en nederigheid. De gehoorzaamheid speelde in het leven van de Syrische monniken niet zulk een groote rol als ze dit gedaan heeft en nog doet in het westersch kloosterleven. De reden hiervan is duidelijk: voor den Syriër was niet het leven in gemeenschap, maar het leven in de kluis het ideaal, terwijl het beoefenen der gehoorzaamheid een voortdurend contact met de oversten veronderstelt. Om de laatste reden speelde de gehoorzaamheid wèl een groote rol bij de cenobieten, die de eerste jaren van hun monniksleven in het coenobium doorbrachten. Zoo lezen we, dat de gebroeders Paul en Gabriël hun drie jaren van voorbereiding op het celleleven doorbrachten „in die volkomen gehoorzaamheid, die aangenaam is aan God" [3]). Volgens Bar Kaldūn leerde Joseph Būsnaja van R. Maranzĕqa het gemeenschapsleven, dat als fundament had: „l'obéissance simple qui engendre l'humilité sans laquelle il n'y a point de vertu possible" [4]). Volgens de instructies, die Būsnaja aan de cenobieten gaf, moesten zij vóór alles de nederigheid en de gehoorzaamheid beoefenen [5]). Bar Hebraeus beschouwde bij den cenobiet de gehoorzaamheid als het beste teeken van zijn onthechting aan het aardsche [6]). Isaac van Ninive daaren-

1) ThM., 272. 2) Vgl. ook ThM., 245; 340.
3) ThM., 364. 4) ROC, 1897, 377.
5) ROC, 1899, 386. 6) o.c., I, 4; 526.

tegen spreekt over de gehoorzaamheid niet in het bijzonder. Dit merkwaardige gemis kan men hieruit verklaren, dat voor hem, méér nog dan voor anderen, het ware monniksleven dat van den kluizenaar was.

De cenobieten moesten de deugden voornamelijk beoefenen als voorbereiding op het leven in de cel. Būsnaja gaf als cenobiet een voorbeeld van gehoorzaamheid, zachtmoedigheid, nederigheid, vredelievendheid, stiptheid; hij sprak altijd nederig met iedereen, liet zijn blik nergens ronddwalen en liep altijd met volkomen kalmte en waardigheid. Hij sliep nooit op den grond, maar wanneer hij een weinig slaap genoot, leunde hij daarbij tegen den muur. Hij was nooit bovenmate blij, noch buitengewoon bedroefd; hij vastte voortdurend, enz. [1]). In de cel speelden sommige dezer deugden een geringere rol, bv. al die deugden die voornamelijk den goeden omgang met anderen regelden. De gehoorzaamheid was grootendeels uitgeschakeld, want de trouw aan den regel en de aangegane monniksverplichtingen werden niet beschouwd als een oefening van gehoorzaamheid, maar eerder als een plicht van staat. Bovendien had of nam men de vrijheid eventueel naar een ander klooster te verhuizen of zich in de eenzaamheid terug te trekken. Van een *gelofte* van gehoorzaamheid aan de overheid blijkt niets, men kende slechts de gehoorzaamheid als deugd.

Vele monniken hadden de gewoonte, zich in het geestelijk leven door een ander te laten leiden; jeugdige monniken gingen wel als leerling bij een grijsaard in de leer. Ook dit kan men een soort gehoorzaamheid noemen, het was echter een geheel vrijwillige. Toen Joseph Būsnaja in het klooster van R. Hormizd intrad, koos hij eerst als leidsman R. Maranzĕqa. Deze ried hem aan niet drie, maar vier jaar in het coenobium te blijven. Toen Maranzĕqa gestorven was, nam hij den anachoreet R. Išo als leidsman, die hem ried, eerst te gaan studeeren, vooraleer hij zich volledig aan het celleleven zou gaan wijden [2]). Gedurende de twaalf jaar, dat

1) ROC, 1897, 377.
2) ROC, 1897, 376, 381, 382.

Būsnaja een cel van het klooster van R. Hormizd bewoonde, maakte hij tweemaal per jaar een tocht naar R. Išo en R. Šūbḥal-Išo, om geestelijken raad te ontvangen [1]). Later stemde hij er in toe ook zelf aan anderen leiding te geven, maar dit geschiedde eerst, nadat Christus hem in het gebed opdracht daartoe had gegeven [2]). Onder de 150 kluizenaars van het klooster van Bar Kaldūn waren er 30 die men als geestelijke leidslieden kon nemen [3]). Wanneer men dezen in een moeilijke zaak om uitkomst verzocht, raadpleegden zij eerst God in het gebed, soms wel een dag lang [4]). De gegeven raad werd daarom als een heilig van God ontvangen bevel beschouwd, dat men niet mocht overtreden.

De tweede belangrijke deugd, die niet alleen den cenobiet, maar den monnik voor heel zijn leven moest sieren, was de nederigheid. Deze hing zeer nauw samen met de gehoorzaamheid; éénmaal noemt Bar Kaldūn haar de moeder der gehoorzaamheid, maar een ander maal is het omgekeerd en heet de gehoorzaamheid de moeder der nederigheid [5]). Veel onderscheid moet men tusschen deze twee wijzen van uitdrukking niet zoeken: Bar Kaldūn wilde eenvoudig wijzen op den, naar oostersche opvatting, allerinnigsten band tusschen beide deugden. Isaac van Ninive zegt van de nederigheid, dat hij, die haar bezit, zichzelf in eigen gedachten beschouwt als stof en zich nergens op verheft, ook al bezit hij innerlijk iets, waarop hij fier kan zijn; de waarlijk nederige mensch, zoo zegt hij verder, bezit deze deugd als iets natuurlijks en hij behoeft niet naar redenen te zoeken, waarom hij nederig moet zijn [6]). Tot een heldere en zuivere begripsbepaling der nederigheid is Isaac en zijn ook andere Syriërs niet gekomen. Het nauw verband, dat men tusschen nederigheid en gehoorzaamheid legde, bewijst echter, dat men zich den nederigen mensch in zijn verhouding tot God voorstelde als een oostersch dienaar tegenover zijn meester; altijd buigt en knipt deze en gehoorzaamt op het minste van zijn bevelen,

1) ROC, 1897, 393.
2) ROC, 1897, 400.
3) ROC, 1899, 468.
4) ROC, 1899, 184.
5) ROC, 1897, 393 en 377.
6) o.c., 578/79.

altijd is hij de nederige en onderdanige dienaar, die door zijn geringheid in het niet valt bij de grootheid van zijn heer. Wanneer men zelf niets is, heeft men ook geen pretenties en gehoorzaamt dus aan hen die boven hem gesteld zijn en wél iets zijn. Zoo moet ook de houding van den mensch tegenover God zijn. Doch niet alleen tegenover God, want die zichzelf gering weet, heeft ook geen reden zich te verheffen boven zijn medemenschen: zoozeer is hij vervuld van de idee van zijn geringheid, dat het niet bij hem opkomt zich op iemand of iets te verheffen, of zich tegen het bevel van zijn overste te verzetten.

Een andere belangrijke monniksdeugd was de *šeljā* (rust), waarvan boven reeds sprake was [1]). Joseph Būsnaja gaf de volgende reeks van deugden op, die de monnik moest beoefenen: 1) rust; 2) vasten; 3) onthouden van bepaalde spijzen; 4) goed verrichten van de getijden; 5) nachtwaken; 6) lezing van de H. Schrift; 7) gebed; 8) boete doen (knielen, buigen, enz. onder het gebed); 9) nederigheid; 10) vrijwillige armoede; 11)barmhartigheid; 12) liefde [2]). Opmerkelijk is, dat de gehoorzaamheid niet genoemd wordt en ook niet de kuischheid; deze laatste werd echter vermoedelijk verondersteld door *šeljā,* of lag er in besloten.

We vinden bij Thomas van Marga, Bar Hebraeus, Isaac van Ninive, Išojabh van Adiabene en anderen verscheidene korte instructies voor monniken, waarvan sommige de voornaamste plichten van het monniksleven kort samenvatten. R. Cypriaan werd door Thomas van Marga geprezen om zijn vrijwillige armoede, onthouding, vasten, gebed, mediteeren, lezen der H. Schrift, waken, maken van veel buigingen, enz. onder het gebed [3]). In de schoone preek, die R. Gabriël voor zijn monniken hield, wees hij hen op de volgende punten: verdragen van het lijden; aan de wereld verzaken; de heiligen navolgen wier levens men leest; armoede, vasten, bidden, waken en werken met zuivere meening, alles aan Gods genade toeschrijvend; werken voor eigen levensonderhoud; nederigheid; overwegen der uitersten [1]). In den brief aan de monniken van zijn rechtsgebied wees Išojahb er op, dat de oude monniksvaders God op volmaakte wijze gediend hebben door hun armoedige kleeding, passende woning, zwaar vasten, strenge onthouding, intens nachtwaken, langdurige getijden, ijverig lezen, gebed gepaard met allerlei lichamelijke moeiten, groote gastvrijheid, volkomen liefde tot de broeders, lofwaardige rust, gehoorzaamheid die de moeder is der deugden [2]). Men ziet, dat de hoofdzaken steeds dezelfde zijn. Nergens is uitdrukkelijk sprake van het onderhouden van geloften, overal gaat het over het vervullen van de voornaamste plichten, die de monnik door het aanvaarden van zijn levensstaat op zich heeft genomen en die men bijna alle in gemeenschap even goed kan beoefenen als daarbuiten.

De voornaamste plicht van den monnik, vooral van den kluizenaar in de cel, was het gebed. Dit gebed was op de eerste plaats het mondgebed, d.w.z. het zeggen van psalmen en liturgische teksten. Daarbij kwam het zeggen of bidden der getijden natuurlijk op de eerste plaats. Daar men iederen dag een groot aantal mondgebeden moest zeggen, is het begrijpelijk, dat hierbij gemakkelijk routine kon insluipen, d.w.z. dat men de teksten louter werktuiglijk en van buiten opzegde, zonder er veel bij na te denken. Thomas van Marga prijst den monnik Elia, die bidden kon zonder verstrooid te raken; andere monniken zeiden iederen dag het heele psalterium wel tweemaal op, terwijl ze echter in hun geest „bouwden, opborgen, oordeelden, veroordeelden, kochten, verkochten" [3]). Zich gedurende het psalmgebed volkomen te kunnen concentreeren en alle verstrooiende gedachten daarbij uit den geest te kunnen bannen, gold als zeer moeilijk en slechts na jarenlange oefening aan te leeren; daarom heet het van denzelfden Elia: „En toen hij, na jaren lang een grooten strijd gestreden te hebben, vrij was geworden van verstrooidheid in het gebed, reinigde en zuiverde hij zijn hart..." [4]). Het

1) Vgl. blz. 35 vv. 2) ROC, 1898, 406-413. 3) ThM., 245.

1) ThM., 376-380; vgl. hierna, blz. 103 vv.
2) o.c., II, 3; 112. 3) ThM., 277. 4) ThM., l.c.

zonder verstrooiing kunnen bidden werd zelfs als een zóó moeilijk te bereiken doel beschouwd, dat Thomas van Marga met instemming een tekst aanhaalt van Evagrius: „Indien gij de *pehjā* (= verstrooidheid) overwint, het hoogste aller doelen, zijt gij de volmaaktheid waardig" [1]). Om de verstrooidheid te verdrijven had de monnik Elia zich aangewend na ieder psalmvers: „Alleluja, eere zij U, o God" te zeggen [2]). Hierdoor wilde hij zich het werktuiglijk opzeggen der psalmen moeilijker maken en zich dwingen, bij ieder vers opnieuw na te denken.

Het concentreeren zijner gedachten gedurende het mondgebed, waar de monnik dagelijks uren aan besteedde, moest hem langzamerhand brengen tot hoogere gebedsvormen en ten slotte tot de mystieke vereeniging met God. De mystiek was voor de Syrische monniken de normale bekroning van een volmaakt ascetisch leven. Vandaar dat we onder de Syrische monniken veel mystici aantreffen en dat de monnikslitteratuur voor een deel mystieke litteratuur is. Kenmerkend voor de opvatting der Syriërs omtrent de verhouding tusschen monniksleven, ascese en mystiek is de opbouw van Bar Hebraeus' *Boek van de Duif*. De duif is de H. Geest en wordt vergeleken met de duif uit de ark van Noë. Noë's leven is in vier perioden te verdeelen: eerst behaagde hij aan God door zijn goede werken, toen ging hij in de ark en werd zoo gered uit het water van den zondvloed, daarna verliet hij de ark en ten slotte ontving hij van God hemelsche openbaringen. Zoo is het ook gesteld met den mensch, die naar de volmaaktheid streeft. Eerst oefent hij zich in goede werken door zich in het coenobium toe te leggen op het gemeenschappelijke leven, dan betrekt hij een cel, daarna wordt hij binnengeleid in de goddelijke wolk en ten slotte is hij volkomen met God vereenigd en ontvangt van Hem openbaringen [3]). Bar Hebraeus klaagt er over, dat er in de Syrische wereld van zijn tijd geen groote mystici meer waren. Dit neemt echter niet weg, dat ze er geweest zijn en dat de

1) ThM., 276. 2) ThM., l.c. 3) o.c., inleiding; 521-523.

Syrische mystiek geen pseudo-mystiek is geweest, maar een van het echte soort. Hier ligt nog een breed terrein bijna geheel braak voor het wetenschappelijk onderzoek. De Syrische mystiek is weinig bekend; moge daarom de leemte in onze kennis van een belangrijk stuk Christelijk leven geleidelijk aangevuld worden.

Het spreekt vanzelf, dat het boven geschetste monniksideaal slechts door weinigen volmaakt werd bereikt. De meesten bleven ver beneden het gestelde doel en het stemt al tot voldoening, dat in vele Syrische kloosters of kluizen werkelijk ernstig werd gestreefd, het te bereiken. Dat het ideaal zoo onvolkomen werd beleefd, had verschillende oorzaken. Vooreerst waren de beweegredenen, waarom men het monniksleven aanvaardde, niet altijd zuiver. Zeer somber oordeelt hierover Bar Hebraeus. De meesten worden monnik, zegt hij, om vermaard te worden, dus uit liefde tot ijdele glorie; de eenig juiste en zuivere reden, nl. het volgen van een goddelijke roepstem, komt zelden voor [1]). Men bedenke hierbij, dat de monniken om hun uiterlijke ascese en gestrengheid bij het publiek hoog in eer stonden, terwijl uit hun rangen ook de bisschoppen, metropolieten en patriarchen werden gekozen. Ook over het celleleven geeft Bar Hebraeus niet hoog op. Velen werden volgens hem kluizenaar zonder daarbij een vast doel voor oogen te hebben, alleen maar omdat anderen vóór hen het ook waren geworden en niet om zich met ijver aan het gebedsleven te wijden en de goddelijke gave der verlichting af te wachten [2]). Nu spreekt Bar Hebraeus voornamelijk over de Jacobietische kloosters en monniken van zijn tijd, d.i. van de XIIIde eeuw en daarom mag men zijn oordeel niet zonder meer doen gelden voor de voorafgaande eeuwen of voor andere secten, maar toch zal er in de Syrische monnikenwereld van zijn tijd wel niet veel nieuws onder de zon geweest zijn. Vooral wat hij zegt over het aanvaarden van het celleleven is zóó menschelijk en be-

1) o.c., I, 1; 524. 2) l.c.

grijpelijk, dat het wel in alle tijden zal zijn voorgekomen. Het zich oefenen in het gebed, de voornaamste taak van den monnik, is altijd en voor iedereen zeer moeilijk geweest en het spreekt vanzelf, dat ook de Syriërs dit hebben ondervonden.

Ook valt licht te begrijpen, dat het eenzame kluizenaarsleven velen zeer zwaar viel, hetgeen niet altijd stimuleerend moet gewerkt hebben. Volgens Dadišo heeft de eenzaam wonende kluizenaar met drieërlei soort ernstige moeilijkheden te kampen: „Drieërlei soort zware en hevige aanvechtingen zijn eigen aan het eenzaam leven in de wildernis: groote angst gedurende den nacht, zware en bittere lusteloosheid overdag, bedrog van den kant der duivels. Wanneer iemand in de wildernis met deze drie aanvechtingen te doen heeft en hij onervaren is, terwijl hij niet genoeg liefde heeft tot onzen Heer en slechts weinig verdragen kan, en het hem bovendien aan een leidsman ontbreekt, raakt zijn verstand gemakkelijk in de war." [1]) Ook de andere geestelijke schrijvers spreken herhaaldelijk van den grooten innerlijken strijd, dien een monnik moest doorstaan, alvorens tot de volmaaktheid te komen. En wanneer Thomas van Marga over dit onderwerp komt te schrijven en daarbij terugdenkt aan zijn eigen ervaringen, doorbreekt hij den gekunstelden en plechtigen trant van zijn betoog en schrijft echt aangrijpend: „Degenen, die langen tijd het leven van monnik en kluizenaar hebben geleid, weten hoe bitter deze verstorven levenswijze is en hoe moeilijk, en welke sterke vijanden den ongelukkigen monnik bestormen en welke bitterheden, zoodat hij dag en nacht eet met tranen in de oogen. Troost is ver van hem, strijd omringt hem, helpers zijn er geen" [2]). Daar kwam dan nog bij, dat men het schijnbaar mogelijk achtte, in een oogenblik van slapte de vrucht van heel een moeizaam ascetisch en gebedsleven te kunnen verliezen [3]). Verder had men het monniksleven in den regel na zeer korte voorbereiding aanvaard en was dan voor altijd gebonden; hoe licht kon men later geen spijt krijgen van een na enkele weken of maanden van ijver genomen besluit, waarvan men de draagwijdte pas leerde kennen na opgedane ondervinding!

1) *Woodbrook Studies,* VII, 82, 20-205; Bedjan, *Mar Isaac Ninivita,* 608.
2) ThM., 355. 3) ThM., l.c.

Waar de zaken zóó stonden is het te begrijpen, dat er onder de monniken veel voorkwamen, die een leven leidden, hun staat onwaardig en dat er in de kloosters veel ontstichtends voorkwam, wanneer men tenminste het monniksleven beschouwt gedurende een tijdperk van eeuwen. Thomas van Marga en de meeste andere auteurs spreken er doorgaans maar weinig over, daar hun doel vóór alles was: hun lezers te stichten door vrome verhalen en voorbeelden van heilige monniken. Het verhalen van verkeerde dingen zou bij hun licht tot ergernis geneigde lezers slechte gevolgen kunnen hebben en daarom lieten ze het zooveel mogelijk achterwege. Om de ongunstige zijden van het kloosterleven te leeren kennen moet men de akten der synoden lezen, of boeken als het sombere en strenge Brievenboek van Išojahb. Daar het in deze studie niet om een geschiedenis, maar om een schets van het Syrische monniksleven te doen is, wijzen we slechts op enkele punten.

Ledigheid en luiheid waren ondeugden, waaraan men gemakkelijker dan aan andere toegaf, zoodat de geestelijke schrijvers er veelvuldig tegen waarschuwden. Būsnaja stond aan de cenobieten niet te spoedig toe een kluis te betrekken, uit vrees dat zij zich, na hun vertrek uit het coenobium, zouden overgeven aan ledigheid [1]). Thomas van Marga verhaalt van een monnik, die, toen hij oud was, den heelen dag zat te suffen of zich in de zon te koesteren [2]). Toen R. Cypriaan stierf, vermaande hij zijn zonen onder meer als volgt: „Slijt de dagen van Uw leven niet in ledigheid; het uur des doods is immers voor ons verborgen en wanneer het komt zullen u de dagen berouwen, die ge in traagheid hebt doorgebracht" [3]). Išojahb noemde luiheid en traagheid een der groote kwalen van de monniken van zijn rechtsgebied, een

1) ROC, 1899, 389. 2) ThM., 227. 3) ThM., 355.

kwaal waaruit vele andere voortkwamen [1]). Den heelen dag alleen zitten in een cel, zonder daarbij veel uitwendigen arbeid te verrichten, gaf natuurlijk gemakkelijk aanleiding tot traagheid. Voegt men daar nog bij de ingeschapen liefde van den Oosterling voor het dolce far niente, dan begrijpt men zonder veel moeite wat zoo nu en dan in de kloosters en in de monnikscellen kon voorkomen, vooral in tijden van verslapping van het monniksleven. Den Syrischen monnik daarom in doorsnee voor een luiaard te houden, gaat echter in het geheel niet aan; men bedenke immers welk een zegen het monniksleven voor de Syrische kerk is geweest, hoe het de Syrische monniken zijn geweest, die het Christelijk geloof hebben verkondigd tot in Centraal-Azië, Indië en China toe, hoe hun kloosters de laatste en hechtste bolwerken waren tegen den Islam, hoe het aan hen te danken is, dat de Syrische kerken en „naties" ten slotte nog niet geheel zijn uitgestorven.

De luiheid bracht sommige monniken tot oneerlijkheid. Thomas van Marga vertelt ergens van een monnik, dat hij de gewoonte had kleinigheden weg te nemen uit de cellen der broeders, die hem uit medelijden bij zich lieten uitrusten; zelfs ontzag deze man zich niet, van het altaar (ongeconsacreerde) hosties te stelen om die later op te eten. En zoo deed hij tot zijn dood toe [2]). Išojahb noemt nog veel erger gevolgen van de luiheid [3]).

Een kwaal, die volgens Išojahb in vele kloosters tierde en waarover hij in verschillende van zijn brieven spreekt, was de ongehoorzaamheid. Een teeken van gebrek aan gezag der oversten en van de eigengereidheid van sommige monniken kan men zien in het feit, dat in kloosters nogal eens twisten uitbraken, die scheuring in de kloostergemeenschap teweegbrachten en dikwijls eindigden met het vertrek van een aantal monniken. Het gezag, waar sommige oversten over beschikten, was van dien aard, dat Išojahb van Adiabene aan Paulus, den derden overste van Bēt ʿAbē, in een brief den raad gaf

1) o.c., II, 3; 113. 2) ThM., 277-28.
3) o.c., II, 3; 113.

te vertrekken, indien men hem niet zou gehoorzamen [1]). En uit de woorden, die hij als metropoliet aan de monniken van zijn rechtsgebied schreef, zou men haast opmaken dat de gehoorzaamheid onder hen slechts spaarzaam voorkwam: „Van welke gehoorzaamheid aan voorschriften zult ge levenbrengende vruchten plukken, daar ge allen doet wat ge wilt?" [2]). Bij deze laatste uitspraak moet men echter bedenken, dat Išojahb, als echte Oosterling, zich vaak overdreven uitdrukte; ook waren er in zijn tijd veel pseudo-monniken en hadden de Arabische invallen den toestand van de kerk en van de kloosters zeer verslechterd.

Wat vele monniken bepaald ontsierde, in onze oogen althans, was de groote afkeer die ze koesterden jegens hun medebroeders van een andere secte. Bar Hebraeus was, als zeldzame uitzondering, tot de overtuiging geraakt, dat de geloofsverschillen, die de Christenheid van zijn tijd verdeeld hielden (hij dacht aan de Nestorianen, Jacobieten, Grieken, Westerlingen), meer zaken van woorden dan van leerstellingen waren. Daarom had hij den haat (sic) uit zijn hart geroeid en wilde hij met de vertegenwoordigers der verschillende richtingen of secten niet meer over geloofszaken redetwisten [3]). Isaac van Ninive ontried het lezen van boeken, die op dogmatische verschillen den nadruk legden [4]), wel wetend waartoe theologische disputen aanleiding konden geven. De meesten dachten er echter anders over, zoo bv. Thomas van Marga. Deze verhaalt de ontmoeting, die de Nestoriaansche bisschop Maran-ammēh eens had met een Jacobietischen zuilheilige, die hem om zijn zegen had gevraagd om zich later daarop te kunnen beroemen [5]). Dit onbeteekenend voorval was voor Thomas aanleiding zijn gemoed te luchten, en in een liturgisch gedicht, dat hij op Maran-ammēh vervaardigd heeft, den monnik te vergelijken met een „gier" en met „een vieze kraai, die op een hoogte zit", hem te noemen een „zoon der duisternis" een „dienaar

1) o.c., I, 13; 17-18. 2) o.c., II, 3; 113.
3) o.c., IV; 577. 4) o.c., 48. 5) ThM., 164-65.

des duivels", een „ellendige" en ten slotte een „verachtelijk vleermuizenbroed, minnaar der duisternis" [1]). De achtste overste van Bēt ᶜAbē, R. Gabriël, schreef boeken tegen de Jacobietische monniken van het groote klooster Qartamīn, de „kaalgeschoren volgelingen van Severus", zooals Thomas van Marga hen vol verachting noemt [2]).

Toch is er ook wel eens sprake van een goede verhouding tusschen Nestorianen en Jacobieten [3]), hetgeen in de meeste gevallen wel te wijten zal zijn geweest aan de noodzakelijkheid, zich aaneen te sluiten tegen het opdringen van den Islam.

Behalve de meer gewone „dagelijksche" ondeugden, konden er in een klooster wel eens héél erge dingen voorkomen. Thomas van Marga laat daar iets van hooren in het verhaal over Šubḥal-Išo [4]). Deze beheerde het landgoed, dat hij van het klooster in bruikleen had ontvangen, met zulk goed gevolg, dat het de afgunst van sommige medemonniken opwekte. Nadat dezen hem eerst hadden bedrogen en daarna bedreigd, besloten zij ten slotte hem te vermoorden. En toen sommige vooraanstaande monniken dit vernamen, traden zij niet tegen de schuldigen op, maar gaven Šūbḥal-Išo den raad, ijlings te vertrekken [5]). Het staat natuurlijk te bezien, in hoever het verhaal van Thomas van Marga overeenstemt met de werkelijkheid, maar dat hij het voor waar hield zegt al genoeg.

Weinig stichtend is ook hetgeen den patriarch Ṣĕliba-zĕka (714-728) overkwam bij een bezoek aan Bēt-ᶜAbē. Het klooster bezat een kostbaar evangelieboek, rijk versierd met goudbeslag en edelsteenen. Dit boek had de begeerte van den patriarch opgewekt. Toen hij eens te Bēt ᶜAbē een bezoek bracht, liet hij het zich toonen en eigende het zich toe. Nu was het klooster volkomen aan zijn rechtsmacht onderworpen en daarom is het niet duidelijk of hetgeen hij deed diefstal was. Mooi was het in ieder geval niet en toen

1) ThM., 183-185. 2) ThM., 90. 3) ThM., 249.
4) ThM., 252 vv. 5) ThM., 256.

de patriarch zich met het boek verwijderde, stormden de jeugdige cenobieten van het klooster hem achterna, ontrukten hem het boek, wierpen het hoofd der Nestoriaansche kerk met steenen en sloegen hem met stokken en met vuisten. Toen de oudsten van het klooster van deze euveldaad hoorden, gingen ze den patriarch vol schrik achterna en boden hem hun verontschuldigingen aan, terwijl de overste R. Joseph zijn ambt neerlegde [1]).

Hoe het gesteld was met het bewaren van het celibaat, zagen we gedeeltelijk reeds [2]). Vóór de hervorming van Abraham van Kaškar was onder dit opzicht een groote verslapping ingetreden. Later werd het beter, maar in nóg later tijden schijnt men in bepaalde omstandigheden en onder bepaalde voorwaarden het huwelijk van monniken toegelaten te hebben, en daarmee het uittreden uit den monniksstand. Het is echter duidelijk, dat men dit beschouwde als iets, wat eigenlijk niet moest zijn en als een toegeven aan de menschelijke zwakheid [3]). Het kwam ook voor, dat monniken volkomen afvielen en het heilig monnikskleed op ongeoorloofde wijze uittrokken, maar over dergelijke gevallen spreekt de stichtelijke litteratuur slechts bij uitzondering. Men krijgt den indruk, dat zulke gevallen doorgaans niet veelvuldig voorkwamen, indien men ten minste geen rekening houdt met uitzonderlijke tijdsomstandigheden.

De beschrijving van het Syrische kloosterideaal zou onvolledig zijn, wanneer niet nog op één punt gewezen werd. In het voorafgaande is uiteengezet, dat het ideaal van den volmaakten Syrischen monnik het kluizenaarsleven in de cel was en dat de monniken daarom maar moeilijk te bewegen waren de cel te verlaten. Velen waren echter bereid op dezen regel een uitzondering te maken, wanneer het gold het geloof ófwel onder heidenen te verkondigen, ófwel tegen de ongeloovigen te verdedigen. Daarom hebben de monniken niet

1) ThM., 102-103. 2) Vgl. hiervóór, blz. 29, 62.
3) Vgl. Bibl. Or., III, 2;892.

alleen voor zichzelf, maar ook voor de Christelijke kerk, onsterfelijke diensten verworven. Toen, bij de opkomst van den Islam, velen afvielen en onder hen priesters en bisschoppen, stonden zij pal en bleven hun kloosters bolwerken van Christelijken weerstand. Toen de gelegenheid zich voordeed het geloof in verre heidenlanden te gaan verkondigen, waren zij het, die zich als geloofspredikers door de kerkelijke hiërarchie lieten uitzenden. Niet dat allen gaarne de stille rust der cel verlieten en hun gewone ascetische oefeningen graag vaarwel zegden [1]), maar wanneer het er op aankwam, gingen zij.

Velen werden ook tot bisschop gekozen, gelijk dat in het Oosten gewoonte was en nog is. Uit kloosters als Bēt ʿAbē zijn een groot aantal bisschoppen en zelfs een aantal patriarchen voortgekomen. De geestelijke vorming, die dezen als monnik hadden ontvangen, heeft velen hunner gegeven de hun toevertrouwde diocesen of de hun toevertrouwde kerk met vroomheid en wijsheid te besturen. Zij waren een zout, dat niet krachteloos is geweest.

1) ThM., 266.

HET MONNIKSLEVEN BIJ DE TEGENWOORDIGE SYRIËRS

Van het oude Syrische monnikswezen is niet veel meer overgebleven dan kloosterruïnes, geschriften die voor een groot deel nog niet zijn uitgegeven, en de herinnering aan een groot verleden. Wat op het oogenblik nog aan kloosters en aan monniksleven onder de niet in gemeenschap met Rome levende groepen van Syrische Christenen bestaat, is moeilijk na te gaan. De geschiedenis dezer groepen, vooral der Nestorianen, maar ook der Jacobieten, is sinds den oorlog van 1914-1918 zeer wisselvallig geweest: zwaar hebben deze menschen geleden en velen zijn van hun haardsteden verdreven. De volgende gegevens zijn ontleend aan Donald Attwater, *The Catholic Eastern Churches* en *The Dissident Eastern Churches* (Milwaukee-London, 1937) en enkele andere werken. Bij F. Heiler, *Urkirche und Ostkirche* (München, 1937) vindt men hierover niets; bij R. Janin, *Les Églises Orientales et les Rites Orientaux* (Parijs, 1926) zeer weinig.

Onder de naar schatting nog ongeveer 75 000 Nestorianen komen geen monniken of nonnen meer voor. Een eeuw geleden trof G. P. Badger onder hen één enkele non aan, een niet erg aantrekkelijk wezen.

De Jacobieten zijn de eenige secte, waarbij men nog monniken en kloosters aantreft, die de oude Syrische monnikstraditie in ongebroken lijn tot heden toe hebben voortgezet, zij het dan niet in den strengen vorm van eertijds. Zij hebben drie hoofdkloosters: Deir ez-Zaferan (bij Mardin, in Z. Turkije), Mar Markos te Jerusalem en Mar Mattaj bij Mossoel. Vroeger was het hoofdklooster dat van Mar Gabriël (Deir el-Omar) te Qartamīn, in den Tūr Abdīn.

O. H. Parry bracht in 1892 eenige maanden door in Deir ez-Zaferan, toen nog de zetel van den Jacobietischen patriarch

(sinds 1924 niet meer) en bezocht vandaaruit ook de kloosters in de omstreken. In het boek, dat hij over zijn verblijf onder de Syrische Christenen heeft geschreven en dat hij *Six Months in a Syrian Monastery* heeft genoemd, zegt hij van het leven der monniken zeer weinig, vermoedelijk omdat er niet veel bijzonders over te vertellen was. Op de kaart, die hij aan zijn boek heeft toegevoegd, vindt men vijftien kloosters aangeteekend [1]). Zoo goed als alle waren ze sterk vervallen en telden bijna geen monniken meer. In dat van Mar Cyriacus vond hij drie monniken, een priester en een half dozijn diakens en bedienden [2]); in Deir el Mokr één onwetenden monnik benevens een herder met zijn huisgezin [3]); in het eertijds zoo beroemde Mar Gabriël vier oude monniken... „ignorant and poor ... and the bishop, little more distinguished in mind and body than his companions" [4]); in Mar Mattaj één ouden en vrij dooven, en één jongen monnik [5]). Andere kloosters waren geheel verlaten, maar nabij Midhiat waren de monniken er een aan het herbouwen [6]). De bewoners van dit laatste leidden een zeer streng leven en aten nooit iets anders dan brood, groente en fruit, ten gevolge waarvan Parry door hen werd bestormd met klachten over leverstoornissen [7]).

Het meeste verhaalt Parry van Deir ez-Zaferan. Driemaal per dag: 's morgens, 's middags en 's avonds, riep de kloosterbel de monniken naar het koor om de getijden te zeggen [8]). Dit koorgebed nam een flink stuk van hun tijd in beslag, doch was 's morgens al vroeg na zonsopgang beëindigd; het overige van hun tijd besteedden zij voornamelijk aan de studie van de H. Schrift en aan andere bezigheden. In den morgen hielden zij toezicht op de werkzaamheden der knechts en der daglooners en in den zomer zamelden ze uit naam van den patriarch in de omliggende dorpen de kerkelijke tienden in. Over door henzelf verrichten handarbeid spreekt Parry nergens; eerder schijnt hij dien uit te sluiten.

Voor de Jacobietische monniken vindt men bij Parry

1) Tegenover 169. 2) o.c., 188. 3) o.c., 198. 4) o.c., 218.
5) o.c., 266. 6) o.c., 207. 7) o.c., 207. 8) o.c., 108.

slechts woorden van lof. Hun „ascetism" beschouwde hij als zeer reëel, hoewel in het geheel niet overdreven, indien men tenminste bedenkt dat in het Oosten de behoeften gering zijn [1]). Vooral prijst hij hun onvermoeide gastvrijheid en vriendelijkheid in alle kloosters, waarbij zelfs de gedachte aan iedere tegenprestatie ontbrak [2]). Als regel zijn zij, zoo gaat hij voort, sobere en zichzelf verloochenende mannen [3]).

Ook vond Parry nog enkele geestelijke nazaten der oude celbewoners, wier kluizen hier en daar verspreid lagen tusschen de bergen; zij hielden zich uitsluitend met monniksoefeningen bezig [4]).

Onder de Jacobieten van Malabar vindt men geen monniken meer; slechts treft men onder hen in celibaat gedeeltelijk afgezonderd levende priesters, door de bevolking Ramban genaamd, uit wie de bisschoppen gekozen worden.

Terwijl dus onder de niet met Rome in gemeenschap levende secten het oude monnikendom bijna uitgestorven is, vindt het kloosterleven bij de geünieerde Syriërs een flink aantal beoefenaars. Men moet hier echter onmiddellijk bijvoegen, dat de invloed en de geest van het Latijnsche Westen zich bij hen in sterke mate hebben doen gelden en het kloosterleven geheel of gedeeltelijk naar westersch model hebben omgevormd. Ook heeft bij de geünieerde Syriërs het gebrek aan priesters ten gevolge gehad, dat een aantal monniken in de parochieele bediening werkzaam is, zeer in strijd met het oude monniksideaal.

De zg. Chaldeeuwsche Christenen, d.w.z. die Syriërs, die zich in den loop der tijden van de Nestorianen hebben afgescheiden en zich met Rome hebben vereenigd, bezitten nog het oude, vroeger Nestoriaansche, klooster van R. Hormizd, bij het dorpje Alqoš, negen uur ten noorden van Mossoel. Nadat dit klooster door zijn vroegere bewoners was verlaten en een tijd lang in puin had gelegen, gelijk zoovele Syrische kloosters, stichtte Gabriël Dembo er in 1808 een congregatie van monniken van St. Hormizdas, wier regel geïnspireerd

1. o.c., 323. 2) o.c., 324. 3) o.c., 324. 4) o.c., 325.

was op dien der Maronietische monniken van den heiligen abt Antonius en in 1845 door Rome is goedgekeurd [1]). Omdat het klooster echter ongunstig gelegen was, werd met behulp van den H. Stoel op een geschikter terrein niet ver van het dorp een nieuw klooster gebouwd, dat van „de Maagd, behoedster van het zaad" („Notre Dame des Semences", gelijk p. Vosté het vertaalt). Volgens Attwater hebben de Chaldeeuwsche monniken nu drie kloosters met samen 85 monniken; onder hen bevinden zich ongeveer dertig priesters, waarvan de meesten een parochie bedienen.

Op de kust van Malabar vindt men een congregatie van reguliere tertiarissen van de orde der Carmelieten, terwijl Mar Ivanios onder de Malankareezen een „Broederschap van de Navolging van Christus" heeft gesticht. Deze laatste, die pas in opkomst is, heeft een Regel, die opgemaakt is uit die van Basilius, Benedictus en Franciscus; door de beoefening van het gebed en de beschouwing wil ze haar leden tot goede priester-missionarissen maken.

De meeste kloosters en monniken vindt men echter bij de Maronieten, doch ook bij hen is maar weinig over van het monnikendom van den ouden stempel. De Maronieten zijn vanaf 1181 bijna onafgebroken met Rome vereenigd geweest. Zij hebben daardoor zeer sterk den invloed van het Westen ondergaan, doch deze is hun niet ten nadeele geweest, behalve dan wat betreft de liturgie, die een mengsel is geworden van oosterschen en westerschen ritus. De Maronieten eeren de monniken zeer, want dezen hebben hun het geloof gebracht en hun „natie" gesticht; kloosters waren niet alleen de centra van hun godsdienstigen, maar ook van hun nationalen, zelfs gewapenden weerstand tegen vreemde overheersching. Zoodoende zijn de kloosters bij de Maronieten een nationale instelling en haarden zoowel van vroomheid als van nationalisme [2]).

Van de *oude* Maronietische monniken waren er in 1893

1) Vgl. p. J. Vosté O.P., in Angelicum, 1928, 4.
2) Vgl. Les Missions Catholiques, 1893, 393-94, 403-05.

nog maar twaalf over, waaronder zes priesters, verdeeld over twee kloosters. Het volk noemde hen Abbad, d.i. „dienaren (Gods)". Hun Regel verschilde niet veel van dien der nieuwere monniken. Deze laatsten behooren tot drie verschillende congregaties. De eerste werd gesticht in 1693 door twee inwoners van Aleppo en werd in 1732 door Rome goedgekeurd, onder den naam van Syrisch-Maronietische Monniken van den abt Antonius van de Congregatie van den berg Libanon. De tweede congregatie werd gesticht in 1700, goedgekeurd in 1740. In de eerste congregatie kwam, naar oude Syrische traditie kan men haast zeggen, scheuring. Een aantal monniken beschuldigde de anderen er van, dat zij hen te veel op het land lieten werken. De moeilijkheid werd opgelost doordat in 1770 een regeling tot stand kwam, waarbij de congregatie gesplitst werd in twee onafhankelijke congregaties: zes kloosters werden toegewezen aan de eene partij, die der zg. Aleppijnen; elf kloosters kwamen aan de andere, die zich onder de bescherming stelde van den heiligen Palestijnschen abt Isaïas. Deze laatsten heeten ook wel Baladyeh, d.i. landbewoners, in tegenstelling tot de Aleppijnen, die oorspronkelijk uit de stad afkomstig waren. Dan waren er in 1893 ook nog twintig kloosters van vrouwen, met streng slot.

De van elkander niet sterk verschillende regels der drie congregaties hebben veel overgenomen van den regel der Jezuieten. Hiermee zijn wij wel zeer ver van den geest der oude Syrische monniken, maar men vergete niet dat deze geen uitvoerige regels kenden, zoomin als zij er behoefte aan gevoelden. Waar echter de westersche geest van regelmaat en vastgestelde orde in het Oosten doordrong, ontstond behoefte aan meer uitgewerkte kloosterregels en zoo valt het te begrijpen, dat men dan liever ontleende aan bestaande en beproefde westersche Regels, dan dat men moeite deed er nieuwe op te stellen. Vijf jaren na het afleggen der geloften (de oude Syriërs kenden geen geloften) kunnen enkele monniken verlof krijgen op eenigen afstand van het klooster een cel te betrekken om daar als kluizenaar te leven. Deze monniken-kluizenaars leven zeer streng, eten geen vleesch, dragen

een boetekleed en brengen het grootste deel van den dag in gebed door. Dit is haast het eenige wat van typisch Oud-Syrisch monnikenleven onder de Maronieten is overgebleven. De bewoners der kloosters stellen zich ten doel een beschouwend leven te leiden, doch een gedeelte der priester-monniken bedient parochies.

Het aantal kloosters is groot; vele daarvan zijn zeer oud en hebben nog uitgebreide bezittingen. Volgens Attwater waren er in 1937 samen 741 monniken, waaronder 520 priesters, verdeeld over 72 kloosters en 46 z.g. residenties of staties, d.w.z. huizen waar slechts een paar monniken wonen om een parochie of om kloostergoederen te beheeren. Uit deze statistiek valt op te maken, dat het aantal bewoners der afzonderlijke kloosters gemiddeld vrij gering is en dat er dus in den loop van den tijd een sterke achteruitgang moet hebben plaats gehad. Wat er ook van zij, de Maronieten hebben de kloostertraditie het best hooggehouden en staan onder dat opzicht onder de Syrische kerken bovenaan.

AANHANGSEL

TOESPRAAK VAN R. GABRIËL TOT DE MONNIKEN VAN HET KLOOSTER VAN R. CYPRIAAN [1])

Mijne geliefden, vóór ons sterven kunnen wij in dit leven onzen Heer slechts een korten tijd dienen, maar voor ons geringe dienstwerk wordt voor ons een groote belooning gereedgehouden voor een tijdsbestek, dat niet onderhevig is aan den loop en de wisseling der jaargetijden. Overweegt, mijne geliefden, hoeveel kwellingen en beproevingen de heilige profeten hebben verduurd, hoeveel ellenden en folteringen de zalige apostelen hebben verdragen, het lijden en den bitteren dood, die de roemrijke martelaren hebben ondergaan omwille van het rijk der hemelen! Ziet naar de monniksvaders, hoe zij de wereld en haar bezittingen verlieten, aan de liefde van ouders en broeders verzaakten en van alles ontdaan alléén de wildernis introkken, omwille van de liefde tot onzen Heer, die hun gezegd had, dat ieder die niet zijn ouders, broeders, zonen en dochters en al het overige verlaat en zichzelf haat en zijn kruis opneemt — dat wil zeggen kwellingen en beproevingen en bittere ervaringen — en om mijnentwille alle leed verdraagt en al het zichtbare verloochent, mijn leerling niet kan zijn [2]).

Laat ons dan, mijne geliefden, de roemrijke daden der heiligen niet lezen zonder daarbij zelf hun levenswijze na te volgen God, de Heer van alles, spreekt immers tot degenen, die wel lezen, maar niet doen, met Davids woorden aldus: „Wat hebt gij te maken met de boeken mijner geboden, gij, die uw mond vol hebt van mijn verbond? Gij haat immers

1) De tekst is genomen uit de Monniksgeschiedenis van Thomas van Marga, in het Nederlandsch vertaald naar de uitgave van Budge, 276-279.

2) Vgl. Luc. 14 : 26, 27.

mijn vermaningen en slaat mijn woorden in den wind!" [1]) Ook schrijft de goddelijke Paulus in zijn beminde brieven: „Niet zij, die de wet kennen zijn gerechtvaardigd voor God, maar zij die de wet volbrengen worden gerechtvaardigd" [2]).

Laten wij ons vertrouwen niet stellen in kleed, zwarten mantel en kruinschering, dat is in het monnikshabijt dat we dragen, alsof deze bij God iets waard zouden zijn. Want er zijn in de wereld arme menschen, die zelfs dat niet bezitten, maar naakt zijn en behoeftig, kwijnend en noodlijdend en zelfs niet beschikken over het brood van één dag. Daar zij echter niets nuttigs verrichten, ontfermt God zich niet over hun behoeften. Wanneer gij echter vast en bidt en waakt en arbeidt, dan is de arbeid van geheel uw leven nog niet waard, dat ge ontvangt, wat ge noodig hebt voor uw levensonderhoud. Denkt daar dus niet aan, maar stelt uw hoop op de belooning die gij er voor ontvangen zult in de toekomstige wereld. Het geluk van die wereld wordt niet geschonken voor doorstane moeiten, maar wordt uit genade geschonken aan heiligen. Het loon immers, dat daar gereed gehouden wordt voor de goeden, wordt afgemeten naar de gerechtigheid Gods, want het zwoegen der heiligen zinkt in het niet vergeleken bij de genade van God.

Laten wij derhalve, mijne geliefden, ons vertrouwen niet stellen op onze geringe moeiten, alsof deze ons voor God kunnen rechtvaardigen, maar laten wij veeleer vervuld zijn van vrees, opdat niet onze ouders en broeders, die door aardsche zaken in beslag genomen worden, belasting moeten opbrengen, gebukt gaan onder den koninklijken fiscus, de verdrukten helpen, zich ontfermen over de noodlijdenden en ons voor rechtvaardigen houden, dáár, voor onzen Heer, beter bevonden worden dan wij. Er staat immers geschreven: „Hij die geeft is zaliger dan hij die ontvangt" [3]).

Laten wij deze zaligheid niet te loor doen gaan door te eten van den arbeid der geloovigen, zonder zelf iets te doen voor den kost. De huurling immers, die zijn werk goed doet

1) Ps. 50 : 16, 17. 2) Rom. 2 : 13. 3) Hand. 20 : 35.

in het gezelschap van zijn kameraad, doet zijn verplichting gestand jegens den heer, die hem in dienst heeft genomen. Als nu deze in het bijzijn van een mensch gelijk hijzelf, er voor zorgt het brood waarvoor hij arbeidt niet te eten zonder zich moe te maken, hoeveel te meer past het ons dan niet het brood van ónzen Heer met tranen te eten en geen oogenblik af te houden van het werk en het zwoegen, waar ons heilig kleed ons toe verplicht?

Laten wij, mijne broeders, denken aan dat onvergankelijk koninkrijk en dat nimmer eindigende bruiloftsmaal en dat niet uitdoovende licht waarin de heiligen zich verheugen.

Laat ons verlangen naar die broederschap, waar geen onderlinge afkeer heerscht;

naar die ongestoorde eendracht en naar die onverdeelde eenstemmigheid en naar die onverzadigbare liefde, waarvan de harten der rechtvaardigen vervuld worden bij het aanschouwen van de aanbiddelijke glorie van Christus;

naar die bijeenkomst der Kerk, die niet verstrooid zal worden en waar lichamelijke en geestelijke schepsels samen zijn [1]);

naar dat onvergankelijk geluk, dat met vreugdevolle stemmen bezongen wordt;

naar die nederigheid, die zichzelf nooit verheft;

naar dat erfdeel, dat niet geroofd kan worden en dat den rechtvaardigen ten deel valt in de wereld van het licht;

naar die met niets te vergelijken heerlijkheid, waarmede de kinderen van het licht bekleed zijn;

naar die gave, die niemand kan wegnemen en die het deel is der zaligen in de nieuwe wereld van Christus;

naar dien lof, die nimmer zwijgen zal en die niet stil maar luide zonder ophouden verkondigd wordt door alles wat rede heeft.

Indien gij deze en soortgelijke dingen helder en klaar bij uzelf overweegt, o mijn zuivere geliefden, dan zult gij kracht opdoen om de verfoeilijke hartstochten te kunnen bedwingen

1) In den hemel zijn engelen en menschen.

en verachten, die in U worden opgewekt door de zwakheid en de stoffelijkheid van het lichaam, waarmee gij bekleed zijt en door de slechte neigingen van uw onstandvastig gemoed. Dan zult ge de genade, waardoor alle andere gaven geschonken worden, waardig worden: dat ge in stille rust, vrij van alle kwellingen, uw dagen moogt beëindigen naar den wil van uw Maker.

Dan zult gij in deze wereld heilige tempels zijn, waarin de lof des Heeren gezongen wordt. Weest heerlijke tenten, waaruit men liederen van lof en verlossing hoort. Dan zult gij worden gelijk lichten te midden van de duisternis en men zal uw goede werken zien en uw Vader verheerlijken, die in den hemel is [1]). Met alle rechtvaardigen, die er geweest zijn en nog zullen zijn, zult ge gekroond worden met de heerlijkheid, die voor u is weggelegd.

1) Mt. 5, 16.

NAAM- EN ZAAKREGISTER

Aantal kloosters 70
aanvechtingen 90
abba (titel) 64
Abba Simon 66
abīlā 28, 76
Abraham v. Kaškar 15, 25, 27, 28, 30, 31, 32, 33, 50, 70, 73, 75, 95
Abraham v. Netpĕraja 33
abtswoning 65
Acacius 25
Addaj 2
afkeer van andere secten 93
Afrahat (Aphraates) 17vv., 21, 25
akšĕnājā 75
Aleppijnen (monniken) 101
anachoreten 70, 71
Antonius 11vv., 14
Aones 13, 24
ʿanwājā 77
Apophtegmata Patrum 5
archimandriet 16, 63, 64
armoede 60, 81vv.
ascese, asceten, ascetisme 11, 24, 99
Assemani, J. S. 68, 71
Asterius 16
Athanasius v. Alexandrië 11
Attwater, D. 97
Awgīn (= Eugenius) 13, 15, 16
Babaj 30, 62
Baladyeh (monniken) 101
Bar Hebraeus 6 en *passim*
Bar Kaldūn 6 en *passim*
Barsuma, klooster van 68
bedelen 59-60
bĕnaj qĕjāmā 17vv., 26
Besse, Dom J. 8
Bēt ʿAbē 6, 31 en *passim*
Bēt Ṣajjarē 53
betrekken der kluis 91
boetedoeningen 26, 78-80
broederschap v. d. navolging v. Christus 100
Būsnaja, Joseph 6 en *passim*
cel, *zie* kluis
celibaat 11, 19vv., 22, 29, 38, 83, 95
celleleven 55, 89
coenobium 51, 52, 53, 59, 67
Cypriaan 91; klooster van — 103
Cyriacus 56, 65, 77
Dadišo v. Qatraja 7, 20, 26, 27, 28, 31, 36, 71, 72, 77, 90
dagorde 68-69
Deir el Mokr 98
Deir ez Zaferan 97, 98
Dembo, Gabriël 99
derwisj 80
diacones 72
eigendom, persoonlijk 60
Elia (monnik) 82, 87, 88
Epiphanius 16
Etheria 23-25
Eugenius, *zie* Awgīn
Eusebius (monnik) 80
exemptie (31), 68

fakir 80
Gabriël, R., 53, 86, 103
gastvrijheid 53
gawwā 30, 67
gebed 86, 87vv., 90
gehoorzaamheid 49, 74, 83, 84
geld 58
geloften 84
geloofsprediking door monniken 96
gemeenschap 67
gemeenschapsbezit 81
gemeenschapsleven 35, 50
getijden 27, 41vv., 98
grijsaard, *zie sābē*
handenarbeid 57, 58, 60
hartstochten 78
Hormizd, R., 53, 84; klooster van — 99
huwelijk v. monniken 95
īḥīdājē 21, 23
intrede, i. h. klooster 89
Isaac v. Ninive 6, 77 en *passim*
Išo, R. 84, 85
Išoděnah 7, 72
Išojahb 33, 35, 59, 61, 68, 72, 79, 87, 91, 92
Izla 15, 66, 78
Izlaregels 5, 33vv., 50, 67
Jacob, R. 62, 63, 77
Jacobieten 4, 16, 31
Jacobus v. Nisibis 13-14
Janin, R. 97
Jezuieten 101
kleed der *bĕnaj qĕjāmā* 19, 20
kloostergebouw 46
kloostergrens 47
kluis, ligging 55; inrichting 56; leven in — 57-58, 59
kluizenaar(s) 13, 101
kluizenaarsleven 27, 35, 46, 51, 77
knechts 67
koster 53
Krüger, P. 8, 15
kruinschering 47vv., 50, 51, 104
Labourt, J. 8, 10, 15, 16
Leclerq, H. 8, 80
ledigheid 91
leeftijd v. opneming i. h. klooster 47
levensonderhoud, zorg voor 57-58
lezen, der H. Schrift, enz. 42, 43, 87
luiheid 91
maagdelijkheid 78
„maagdelijkheid en heiligheid" 21, 22
Malabar 4, 99
Malankareezen 5
mandra 16-17
Maran-ammēh 93
Maranzĕqa 83, 84
Marcianus (monnik) 80
Mar Cyriacus, klooster v. 98
Mar Gabriël, klooster v. 97, 98
Mar Markos, klooster v. 97
Mar Mattaj, klooster v. 97, 98
Maronieten 4, 9, 100
Melkieten 4
Messallianen 20, 28, 30, 34, 58
mĕsarqūtā 83
Midhiat 41, 98
misstanden 91vv.
monachos 11vv.
monnik(en) 8, 11vv., 21
monnikskleed 51, 104
mystiek 88, 89
nachtwaken 43vv., 78, 83, 86, 87
nazireaat, *zie nĕzīrūtā*
nederigheid 77, 85
Nestorianen, Nestorianisme 3-4

nĕzīrūtā 28, 40
Nieuw Testament 70
non 97
noviciaat 47vv., 49, 51, 52
novicius 54, 55
oneerlijkheid 92
ongehoorzaamheid 92-93
onthouding, *zie nĕzīrūtā*
ontstaan v. monniks- en kloosterwezen 10vv.
overste 29, 52, 63, 64; keuze v. — 64
Pachomius 12-13, 15, 17, 33
Parry, O. H. 41, 97vv.
Paul en Gabriël (monniken) 83
Paulus v. Thebe 12
pehjā 88
postulanten 50
privaatbezit 81, 82
procurator 52, 57
proeftijd, *zie* noviciaat
professie 49
psalterium 41-42
Pseudo-Clemensbrief 18, 21, 22, 23
Qartamīn 8, 94, 97
qĕjāmā (*zie bĕnaj qĕjāmā*) 18 vv.
Rabula, Regels v. 5, 20, 25, 26, 27, 31
raden, evangelische 74
sābē 65
Šabūšti 73
samenwonen van monniken met vrouwen 23
Schiwietz, St. 8, 10, 15, 16
šeljā 35vv., 86
Sĕliba-zĕka 94-95
Šimeon Stylites 25, 38, 79
slaap 78
Sozomenos 5, 13, 15, 24
stabilitas 61vv.
stylieten 79
Šūbḥal-Išo, R. 53, 85
Synodicon Orientale 7 en *passim*
theologische studiën 43, 75
Theodoretus v. Cyrrhus 5, 14, 15, 16, 24
Thomas, apostel 3
Thomas v. Marga 6 en *passim*
tonsuur, *zie* kruinschering
Tūr Abdin 8, 97
vasten 22, 34, 36, 38vv., 57, 83, 86, 87
verbondsdochters 71
verbondszonen, *zie bĕnaj qĕjāmā*
verstandsverbijstering 61
verstervingen 83
vertrek naar een ander klooster 61-63
visch als spijs der monniken 65
vlucht voor het aardsche 74
volmaaktheid 74, 77
vrouwenkloosters 71-73
weenen 76
weken, perioden v. zeven 7, 37

CUM PERMISSU SUPERIORUM
EVULGETUR:
J. J. HENNEMAN, a.h.d., Amstelod. d. 21 Sept. 1942